الدكتور محمد إسحاق الكنتي

تصور العلم في عصر النهضة العربية بين العلمانيين والتأصيليين



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique

تصور العلم
في عصر النهضة العربية
بين العِلمانيين والتأصيليين

د. محمد إسحاق الكنتي

تصور العلم
في عصر النهضة العربية
بين العِلمانيين والتأصيليين



تصور العلم في عصر النهضة العربية بين العلمانيين والتأصيليين

تـأليف: د. محمد إسحاق الكنتي



منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

طريق السواني ـ طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

هاتف: 65 ـ 4808461 ـ بريد مصور: 4800293 ـ ص.ب: 2682 طرابلس

www.islamic-call.com
E-mail: media@islamic-call.net

سنة الطبع: 1377 من وفاة الرسول ﷺ ـ (2009) مسيحي

الرقم المحلي: 117 / 2008 دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

الرقم الدولي: ردمك: 3 - 162 - 28 - 9959 - 978 :ISBN

الإهـــداء

إلى الشعب العربي الليبي الأصيل

وفاءً بالعهد واعترافاً بالجميل

الكنتي

سرت في 26/ 7/ 2008

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والامتنان.بمناسبة صدور هذا الكتاب، إلى أساتذتي الأجلاء.

ـ الأستاذ الدكتور يوسف حامد الشين.

ـ الأستاذ الدكتور محمد أحمد الشريف.

ـ الأستاذ الدكتور محمد بالروين.

فقد كان لهم الفضل في تقويم، وتقييم هذا العمل.

والشكر موصول للأستاذ الدكتور عبد الله الطاهر مسعود، أمين قسم التفسير (الفلسفة) في جامعة قاريونس، وللأستاذ الدكتور نجيب الحصادي، لما قدماه للباحث من نصائح وإرشادات

الكنتي

المقدمـة

لعل المتتبّع لمسار الفكر العربي الإسلامي، منذ ما اصطلح على تسميته بعصر التدوين يلاحظ أن هذا المسار عرف مراحل مختلفة من الصعود والانحطاط. فقد صعد القمّة في العصر العباسي الأول، حين تصارعت التيارات الفكرية حول تحديد العلاقة بين العقل والنقل، فظهرت ـ مع حركة الاعتزال ـ بذور عقلانية عربية أصيلة تحاول عقلنة فهم النص ومن ثم التمكين للعقل العربي الإسلامي في باقي شؤون حياة الأمّة.

فقد كان مشروع واصل بين عطاء وعمرو بن عبيد، ومن بعدهما أبو الهذيل العلاف مشروعاً عقلانياً يبني حدود العقل، ويعين واجباته ضمن الثقافة العربية الإسلامية.

فكانوا بذلك جزءاً من حركة الاجتهاد الواسعة التي بدأت في الفقه لترسي دعائم ثقافة عربية إسلامية أصيلة. . .

لكن المشروع الفكري الاعتزالي ما لبث أن تعرض للإجهاض حين وفد العقل اليوناني المتكون ضمن بيئة (= الجزر اليونانية) ومجتمع، يختلفان تماماً عن البيئة والمجتمع العربيين.

وفد العقل اليوناني مكتملاً في نسقه الفكري، ومدعّماً بآليات دفاعية بناها

على مرّ العصور بفضل الحوارات والنقاشات الفكرية بين المدارس اليونانية. فكان عقلاً غازياً أعدّ لغارته ما يضمن لها النجاح، ووجد من بين المسلمين ـ قادتهم ـ من يمكن له.

كان العقل اليوناني إذن مشروع الدولة المدعوم بسلطتها المادية والمعنوية، بينما كان العقل العربي الإسلامي مشروع النخبة المثقفة التي نهضت بدور المعارضة أيام بني أمية، وأقامت علاقات حذرة مع خلفاء بني العباس[1].

لذلك لم يكن في استطاعة العقل المعتزلي الناشئ أن يقف في وجه العقل الفلسفي المكتمل، فمال أحد رموز الاعتزال إلى الفلسفة (الكندي) وبذلك بدأ التمكين للعقل اليوناني داخل الثقافة العربية الإسلامية.

كانت تلك أول عملية إجهاض لمحاولة بناء عقل عربي إسلامي مستقلّ، ينحت آلياته وإشكالاته من داخل الثقافة العربية الإسلامية؛ مما استدعى ردّة فعل محافظة تمثّلت في الفكر الحنبلي الرافض لهذا العقل اليوناني الذي استولى على حركة الاعتزال، ويزحف على الجوانب الفكرية، والثقافية الأخرى. ولم تكن الأشعرية، كما صاغها أحد رموز الاعتزال (أبو الحسن الأشعري) إلا محاولة لإعادة بناء العقل العربي الإسلامي، على طريقة أوائل المعتزلة، مخففاً بذلك من الحضور الطاغي للعقل اليوناني في علم الكلام.

لكن المحاولة الأشعرية سترتد بعلم الكلام ـ تحت ضغوط الفلسفة اليونانية التي غدت مع الفارابي وابن سينا إسلامية ـ إلى مواقع دفاعية. فبعد أن كان هدف علم الكلام المعتزلي تأسيس عقلانية منتجة، أصبح هدف علم الكلام الأشعري «الدفاع عن العقائد بالأدلة العقلية». . .

وهكذا، تمّ إجهاض المحاولة العقلانية الاعتزالية بفعل فكر وافد لتسود

(1) حين طلب أبو جعفر المنصور من عمرو بن عبيد أن يعينه بأصحابه رد عليه بعقل المثقف المستقل، المسؤول: «ارفع علم الحق يتبعك أهله».

الأشعرية، كما صاغها الباقلاني والجويني. وستنقسم الأشعرية ذاتها إلى تيارين لا يحمل أي منهما سمات العقل العربي المستقل.

سيمثل التيار الأول الباقلاني، ومن تأثر مثله بالعقل الفلسفي اليوناني، كالماتريدي وعضد الدين الإيجبي، وسيمثل التيار الثاني أبو المعالي الجويني، ومن انخرط مثله في سلك الصوفية كالغزالي والقشيري.

ويأتي عصر الانحطاط ليسود الثقافة العربية الإسلامية ركود شامل، بغلق باب الاجتهاد في جميع المجالات الفكرية، لتسود ثقافة التكرار متمثلة في الشروح، والحواشي، والمختصرات، فأصبح الفكر العربي الإسلامي رواية حنبلية، بعد أن حاول المعتزلة أن يجعلوا منه دراية عقلانية. . .

مع ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة العربية الحديثة، عند نهايات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، ظهرت محاولة جديدة لإعادة إحياء العقلانية في الفكر العربي الإسلامي، نهض بهذه المحاولة مفكران أصيلان هما الأفغاني وعبده. فحاولا حلّ القيد الثقيل الذي خلفته عصور الانحطاط على العقل في الثقافة العربية الإسلامية. فاتجه نقدهما إلى الجمود الفكري السائد، والممارسات الاجتماعية ذات الطابع الخرافي، فكانا بذلك إصلاحيين يحاولان إقامة الفكر والثقافة في المجتمعات الإسلامية على أسس عقلانية تنتمي إلى تلك المجتمعات.

لكنهما ما لبثا أن واجها حركة فكرية تشكك في جدوى إصلاحهما، وتدعو إلى التخلص من الثقافة العربية الإسلامية، وتبني الثقافة الغربية. ورأى هذا التوجه الفكري أن التخلص من الثقافة العربية الإسلامية شرط ضروري لنهوض المجتمعات الإسلامية.

تسلح هذا التوجه الفكري (ممثلاً بشبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى) بسلطة العلم الغربي مدعياً أن العلم والثقافة العلمية، لا يمكنهما التعايش مع الدين والثقافة الدينية. ومن ثم دعا المجتمعات الإسلامية ـ إن هي أرادت

النهوض من كبوتها ـ إلى التخلي عن دينها وثقافتها، وتبني العلم والثقافة الغربية التي أنتجته.

ومن جديد وجد العقلانيون الجدد أنفسهم أمام فكر وافد اشتدّ ساعده، بينما ما يزالون يضعون اللبنات الأولى لفكرهم العقلاني. ومن جديد ارتدّ العقلانيون الجدد (كما ارتد المتكلمون من قبلهم) إلى مواقف دفاعية، فانشغلوا بالإشكالية التي فرضها عليهم العلمانيون حول الصّلة بين العلم والدين. وبذلك قام صراع فكري مرير بين التأصيليين (الأفغاني ـ عبده) والعلمانيين (شميل ـ أنطون ـ موسى) حول تصور العلم، في علاقته مع الدين. هذا الصراع هو الذي سنحاول ـ مستخدمين منهجاً تحليلياً نقدياً ـ تبيُّن أهم لحظاته في هذا البحث؛ وتتبّع امتداداته في حياتنا الفكرية الراهنة. . .

الفصل الأول

الأيديولوجيا العلمانية في القرن التاسع عشر

I) عقائد القرن التاسع عشر العلمانية

1 ـ عقيدة التقدم.

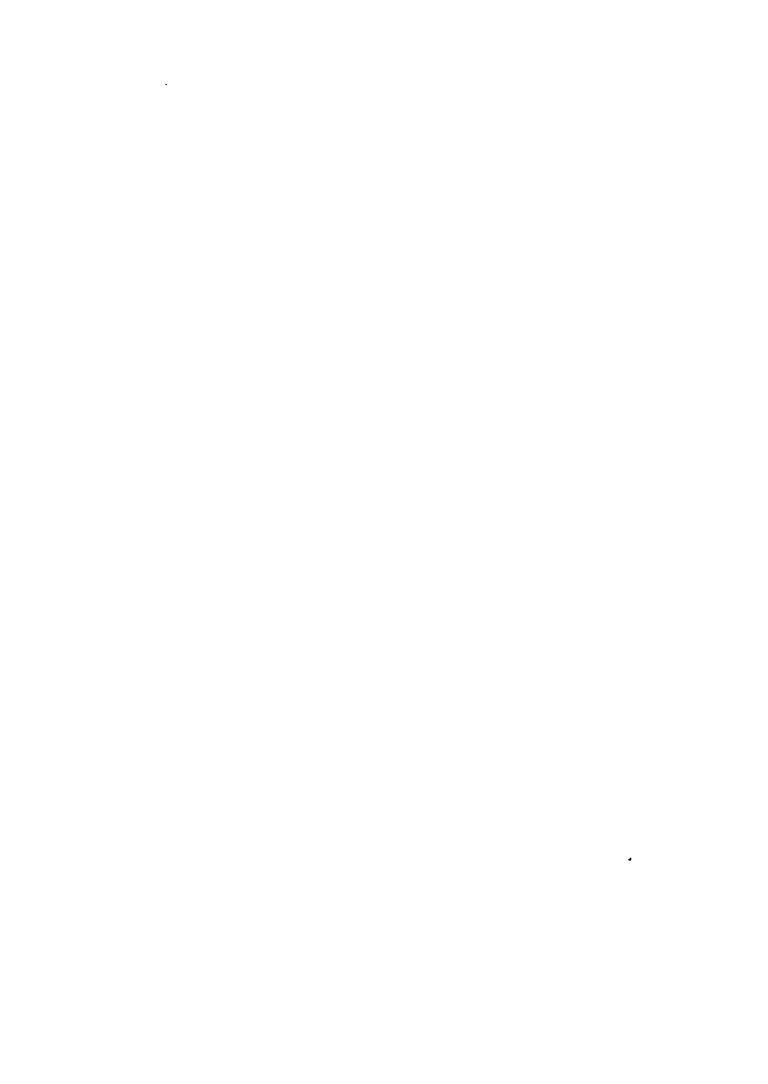
2 ـ عقيدة التطور.

II) النظريات العلمانية في القرن التاسع عشر

1 ـ وضعية أوغست كونت.

2 ـ النظريات الاشتراكية.

3 ـ التطورية الاجتماعية.



الفصل الأول

الأيديولوجيا العلمانية في القرن التاسع عشر

I) عقائد القرن التاسع عشر:

كان القرن التاسع عشر قرن التغيرات الكبيرة في أوروبا، ففيه حدثت أعظم الاكتشافات العلمية التي سيكون لها أعظم الأثر في القرن العشرين[1].

---

(1) شهد القرن التاسع عشر العديد من الاكتشافات والاختراعات العلمية لعل أهمها:
- 1803 ـ أعطى دالتون للنظرية الذرية شكلها الجديد.
- 1819 ـ وضع لنك أسس علم الطب المعاصر.
- 1827 ـ اكتشف أوهيم القانون الأساسي للتيار الكهربائي.
- 1829 ـ ألف لوباتشفسكي كتاب «أسس الهندسة» فاتحة الهندسات اللاإقليدية.
- 1845 ـ اكتشف لفريي وأدامز ـ من خلال عمليات حسابية ـ كوكب نبتون.
- 1846 ـ رصد غال لأول مرة كوكب نبتون.
- 1854 ـ اكتشف نودين قوانين الوراثة.
- 1859 ـ أصدر دارون كتاب «أصل الأنواع».
- 1861 ـ اكتشف لويس باستير المكروبات.
- 1866 ـ اكتشف مندل قوانين التهجين والوراثة.
- 1879 ـ اكتشف فلمينغ ثبات عدد الكروموزومات في كل نوع محدد.
- 1885 ـ ركب لويس باستير أول لقاح ضد داء الكلب.
- 1895 ـ إكتشف روتنغن أشعة إكس.
- 1896 ـ اكتشف بكرل الإشعاع.
- 1900 ـ وضع ماكس بلانك نظرية الكوانتا.

للمزيد يمكن الاطلاع على: La Grande Encydopedie, librairie larousse, Paris 1976.

كما رافقت هذه الاكتشافات ـ وربما بتأثير منها ـ تغيرات اجتماعية ذات طابع دراماتيكي في الغالب. . .

وبذلك كانت الحقبة التي تمتد بين سنوات 1870 ـ 1920 حقبة «عرفت أكبر الثورات الأوروبية التي اكتملت بأولى الحروب العالمية، وما رافقها من ثورة اجتماعية. . . إنها حقبة برزت فيها بكاملها جملة عجيبة من الاختراعات الثورية»[1]. لذلك استحق القرن التاسع عشر لقب «عصر الانفجارات».

هذه الاختراعات ستجعل السّمة الغالبة على العصر، سمة الإيمان بالعلم، حيث انتشر الاعتقاد بشكل واسع في أن العلم ـ والعلم وحده ـ قادر على الفصل في كل مجالات الحياة البشرية وقادر على اكتشاف الكون، وكشف غوامضه. . . فقد «أحسّ العديد من العلماء بأن العلم قد كشف مكامن وثوب العالم، وأنه اكتشف الله»[2].

وتحت تأثير هذه الإنجازات العلمية شاع الاعتقاد بإمكانية استخدام الطرائق العلمية ـ التي أثبتت نجاعتها في مجال المادة ـ في مجالات فكرية وذهنية، وإنسانية مختلفة، فاختزل الإنسان في بعده المادي الصرف. فحاول بعض متفلسفة العلماء، أو الفلاسفة المتعالمين، وضع قوانين للمجتمع، وقوانين للفكر، كما اكتشفت قوانين للفيزياء، وأخرى للفلك!

شاعت إذن «الروح العلمية» في القرن التاسع عشر في تضاعيف كل ما هو إنساني فاكتفى الفلاسفة بتقليد العلماء.

كتب «بنثام» أن كل مؤلفاته «في التشريع أو غيره من فروع الأدب والاجتماع كانت بمثابة محاولة قصد من ناحيتها أن يتناول بأسلوب التفكير

---

(1) تاتون، رينيه: تاريخ العلوم العام (القرن التاسع عشر)، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية، بيروت ط1 ـ 1990، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص13.

العلمي، المسائل الأدبية الاجتماعية»[1]. ونشر جون ستيورات مل كتابه «المنطق» عام 1840، فقال في مقدمته: «ليس لتأخر العلوم الأدبية من علاج ناجع إلا بأن نطبق عليها أساليب العلوم الطبيعية، إلى أقصى حدود التوسع والتقييم»[2].

ولم تسلم فرنسا وآدابها من هذه «الروح العلمية»، فكان «لإدخال العلم في تضاعيف الأدب الفرنسوي في القرن التاسع عشر آثار ظهرت في عدة من المذاهب الفلسفية التي ذاعت منذ بداية عهد فولتير، ونمت في عصر روسو، وكوندورسيه. تجلّت تلك المذاهب بأقصى ما وصلت إليه من التطرف في كتاب «نظام الطبيعة» الذي وضعه (هو لباخ) والذي يعتبر المثل الأعلى للتطرف في الآراء المادية، ناهيك بكتاب «الإنسان الآلة»[3].

أما في ألمانيا فقد كان (هيكل) حامل لواء الأفكار المادية التي تحاول أن تزن، بميزان العلم، المادة والروح على حدّ سواء. فقد كانت «الروح الغالبة في مؤلفات هيكل روح علمية بحتة» إلا أنه غلبت عليه «صورة من الفلسفة المادية اتخذت فيها مبادئ العلم ذريعة لإنكار وجود الله والروح، والأديان. فاتخذ هيكل من المادة إلهاً، ومن الحياة المادية روحاً، ومن الاعتقاد بالفناء ديناً»[4].

أغرت إذن، هذه النتائج الباهرة، في مجال البحث العلمي، المشتغلين بالعلوم الإنسانية بأن يستخدموا المنهج العلمي بتطرف أحياناً، كما حدث مع دتيستوت دوتراسي الذي أراد ـ في مستهل القرن التاسع عشر ـ مدفوعاً «بالحمى العلمية» ـ أن ينظم الأفكار في قالب علمي فاستحدث مصطلح (Ideologie)

---

(1) والاس، غراهام: العلوم الطبيعية والاجتماعية، مقالة في «المقتطف»، المجلد 78، ج2 ـ 1 فبراير 1931، ص81 ـ 82.

(2) المرجع نفسه، ص81 ـ 82.

(3) مظهر إسماعيل، مذهب النشوء في ألمانيا، مقالة في (المقتطف) المجلد 67، ج1 ـ 1 يونيو 1925، ص73.

(4) المرجع نفسه، ص74.

(= علم الأفكار) الذي سيشحن لاحقاً بدلالات مختلفة تنتهي به إلى أن يصبح ضداً للعلم!

وإذا كان مصطلح الأيديولوجيا قد فقد بريقه مبكراً، بفعل سخرية نابوليون من «الأيديولوجيين» وحملة كارل ماركس على «الأيديولوجيا الألمانية»، فإن مصطلح «التقدم» (= Progres) هيمن على العقول في القرن التاسع عشر.

أ ـ عقيدة التقدم:

لم يكن مصطلح التقدم ـ الذي سينقلب بسرعة إلى عقيدة ـ وليد عبقريات القرن التاسع عشر وإنما ورثه عن القرن الثامن عشر الذي راج فيه بشكل واسع، فتبناه علماء، ومفكرون كثر، في عصر الأنوار، فقد قام (تورغو)، الطبيب والمفكر الاقتصادي الشهير في عام 1750 «بوضع أسس فلسفة للتقدم تبشر بتقدم الفلسفة وتبرره»[1]. ثم تلاه ـ في السنوات الأخيرة من نفس القرن ـ عالم الرياضيات الشهير (كوندورسيه) الذي وضع كتاباً سماه: «مخطط إجمالي لجدول تاريخي لتقدم الفكر البشري» (Esquisse d'un tableau des progres historique de l'esprit humain).

ولم يقتصر الإيمان بالتقدم والتنظير له، على فرنسا وحدها، وإنما تجاوزها إلى ألمانيا حيث آمن به، ودافع عنه ليسنغ (lessing). وقل الشيء نفسه عن برايس (price) وبريستلي (pristly) في إنجلترا. وهكذا غدت فكرة التقدم «نظرية ألفية جديدة... طوباوية جديدة»[2].

هذه الطوباوية ـ العائدة في جذورها إلى عصر الأنوار، عصر الطوباويات ـ ستحاول أن تجد لها سنداً علمياً في الإنجازات العلمية الباهرة التي حفل بها

---

(1) شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي (من المدينة الدولة إلى الدولة القومية) ترجمة: محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1998، ص543.

(2) المرجع نفسه، ص543.

القرن التاسع عشر خاصة أن بعض الكشوفات العلمية بدت دليلاً على أن «التقدم» ليس نظرية فكرية، وأملاً إنسانياً، وإنما هو واقع عيني تشهد له الكشوف العلمية.

فخلال الفترة الممتدة بين 1800 و1850 «أقام عدّة علماء آثار الدليل على تتابع العصور الحجرية والبرونزية والحديدية في التاريخ... أما في الجيولوجيا فإن تشارلز لاييل أستاذ دارون وصديقه، كان قد أقام الدليل على نظرية التطور الجيولوجي...»[1].

بناء على هذه الكشوفات سينظر إلى التقدم على أنه قانون عام في الطبيعة. فهناك تقدم مطرد في كافة أوجه الحياة. وهكذا «قبل التقدم كقانون للعالم. ألم نكن نزداد غنى عاماً بعد عام... ألم تكن آلاتنا عجيبة العالم... وهل استطاع أحد أن يشك بأن التقدم سيستمر إلى ما لانهاية؟ ويمكن بالتأكيد الثقة بالعلم وبالبراعة الميكانيكية التي أنتجت التقدم للاستمرار بإنتاجه دائماً وبشكل أكثر وفرة»[2].

لقد استولت الآلة على الفكرة فحولتها إلى منتوج وفرة. فلم تعد فكرة عصر الأنوار الطوباوية، التي دافع عنها علماء متحمسون، وفلاسفة حالمون، تعين مسار التقدم، وإنما غدت الآلة تنتج التقدم كما تنتج غيره من الآلات والسلع. فلم يعد «التقدم» مفهوماً إنسانياً يعمل على تحققه بشكل واع، وإنما غدا معطى تقنياً يتم التعايش معه...

من هذا المنظور ستستولي الأيديولوجيا الماركسية (كانت تعد نفسها علماً، في القرن التاسع عشر!) على مفهوم التقدم، وتنظر له بصفته إحدى أهم

---

(1) كاردينر، وبريبل: هؤلاء درسوا الإنسان، ترجمة أمين الشريف، دار اليقظة العربية (د.ت)، ص39.

(2) رسل، برترند: الصراع بين العلم والدين، ترجمة أسامة أسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1 ـ 1997، ص43.

حتميات المادية التاريخية». . . فهناك صيرورة واحدة لإنسانية واحدة تمر في مراحل متتالية، وللصيرورة معنى واحد، وكل مرحلة هي جزء من تقدم يفترض فيه أن يؤدي إلى غاية للتاريخ»[1].

هنا يغتني المصطلح بمعنى جديد، ينقله من كونه أملاً وإمكانية يعمل الإنسان من أجل تحقيقها (= عصر الأنوار)، وثمرة من ثمار التقنية (القرن التاسع عشر)، إلى كونه قانوناً يكتشف كما اكتشفت قوانين علمية عديدة. لكنه سيختلف عن القوانين العلمية ذات الطابع التخصصي، في كونه «قانوناً» عاماً يصدق في جميع أوجه الحياة، ويتجه إلى غاية محددة.

بهذا المعنى سيستخدم (كونت) مفهوم التقدم للتعبير عن «السير الاجتماعي نحو نهاية محددة، وإن كان من المستحيل إدراكها أبداً، ويتحقق هذا السير عن طريق سلسلة من الخطوات المحددة بالضرورة»[2].

هنا يستخدم كونت التقدم بصفته «أسطورة محركة»، فهو سير حتمي إلى غاية يستحيل إدراكها، ولكن المجتمع بفعل ديناميكية التقدم ـ يلهث خلف هذه الغاية باستمرار. لذلك سيعرف كونت علم الاجتماع الديناميكي بأنه «علم الحركة الضرورية المتصلة للإنسانية»[3]. ويعترف كونت أنه توصل إلى تأسيس علم الاجتماع الديناميكي من خلال «الدراسة التاريخية لتقدّم العلوم»[4].

وفي نفس الاتجاه يسير (هربرت سبنسر) في كتابه «التوازن الاجتماعي» حين يقرر أن التقدم «ليس مصادفة، بل ضرورة»، ومن ثم يطالب بأن يترك

---

(1) شاتليه، فرانسوا: تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت ط1 ـ 1984، ص200.

(2) بريل، ليفي: فلسفة أوغت كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط2 (د.ت)، ص272.

(3) المرجع نفسه، ص271.

(4) كاردينر: هؤلاء درسوا الإنسان، ص50.

«الإنسان وشأنه وهو لن يخفق في التحرك باتجاه التكيّف الكامل»[1].

مما تقدم نلاحظ أن «عقيدة التقدم» قد سيطرت على علماء وفلاسفة القرن التاسع عشر، فأصبح ينظر إلى المستقبل باعتباره كفيلاً بتحقيق الجنة على الأرض. . فليست المسألة سوى مسألة وقت لا أكثر. . .

إلى جانب «عقيدة التقدم» شاعت عقيدة أخرى، لم تكن أقل منها انتشاراً ولا تأثيراً، وإن كانت قد لاقت رفضاً شديداً من أصحاب الديانات، لم تعان منه «عقيدة التقدم».

ب ـ عقيدة التطور:

صدمت «عقيدة التطور» ـ خاصة في صيغتها الداروينية ـ المؤمنين بالديانات السماوية لما بدا تعارضا بين ما تحاول إثباته من تطور الكائنات الحية بعضها من بعض (= نظرية الأصل المشترك) وبين الخلق الإلهي المستقل. ورغم سيطرة «عقيدة التطور» فإن المصطلح ذاته قد ظل يمثل إشكالاً على مستوى التعريف، إذ «يصعب أن تحدد كلمة (تطور) الواسعة المعنى تحديداً ينطبق على مفهومها العلمي تمام الانطباق، فإنها قد تعني عملية «تحول» أو «صيرورة» (= Becoming). ولكننا إذا أطلقناها إجمالاً على ما نسميه بالتطور العضوي عنينا بها أن جميع ما يحيط بنا من نباتات وحيوانات قد نشأ بفعل تحول طبيعي مستمر من أسلاف أبسط في التركيب وأعمّ في الصفات»[2].

لما كان مصطلح (التطور) يحتمل بعض اللبس بين مفهومي «التحول» والصيرورة «مال علماء البيولوجيا ـ توخياً للدقة العلمية ـ إلى إطلاق مصطلح «نشوء» (development) على ما أسماه العلامة هارفي (Harvy) «تكون الفرخ من البيضة» (= تحول)، وأطلقوا كلمة «تطور» (= Evolution) على عملية تسلسل

---

(1) المرجع نفسه، ص50.

(2) طومسون، آرثر، كيف نفهم التطور ـ المقتطف، مجلد 82، ج3 ـ 1 مارس 1933، ص277.

الخيول الحديثة ذات الحافر الواحد في كل من قوائمها من جدّ أصلي ذي ثلاثة أو أربعة حوافر. . على أن فكرة التطور وحدها لا تصل إلى أي نظرية خاصة تفسر لنا العوامل التي تعاونت على تحقيق ذلك التحول التدريجي من شكل إلى آخر»[1].

رغم إجماع البيولوجيين على هذا التمييز الدقيق بين التطور والنشوء، إلا أن اختلافاتهم استمرت حول تحديد مفهوم التطور.

فقد رأى ولهلم رو (Wilhelm Roux) أن التطور هو «حدوث التباين نتيجة للتوزيع غير المتساوي للطاقة»[2]. وكان عالم أبيولوجيا آخر هو رودولف كوليكر (Rodolf kolliker) قد أعلن عام 1886 «أن التطور عملية فيزيائية بحتة، تتحكم فيها الاختلافات في عمليات النموّ»[3].

هذه الاختلافات تظهر أن البحوث التطورية كانت لا تزال في بداياتها في القرن التاسع عشر، مع أن فكرة التطور كانت متداولة بين قدماء اليونان «حيث نجح كل من «طاليس» (tales)، و«أنكسمندر» (anaximander)، و«أمبادوقليس» (empedocles)، و«الذريون» (atomistes)، و«أرسطو» (aristotle) في بناء نماذج مقبولة ـ مرحلياً ـ للتطور بصفة عامة»[4].

ظلت إذن فكرة التطور متداولة في الأوساط العلمية الفلسفية منذ اليونان. لكن صياغة الأفكار التطورية في نظريات «علمية» لن يتم إلا في القرن الثامن عشر، حيث «كانت الفروق البيولوجية والجغرافية بين مختلف أجزاء العالم قد تحدّدت، كما وصف عدد وفير من الأحافير، وبذلك أصبح من الممكن إعداد

---

(1) المرجع نفسه، ص277.

(2) ماير، أرنست: هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمود، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ يناير 2002، ص21.

(3) المرجع نفسه، ص21.

(4) عثمان، صلاح: الداروينية والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1 ـ 2001، ص25.

تصورات مختلفة عن تطور الحياة والأحياء على الأرض، لكل منها أساسه الذي يؤهله لأن يكون نظرية تطورية»[1].

لكن الأفكار التطورية في القرن الثامن عشر ستأخذ شكلاً سجالياً على يد «بفون» (Buffon) الذي قوض التعايش الذي ظل قائماً بين النظريات التطورية، وقصة الخلق، ونشأة الحياة على الأرض كما يرويها العهد القديم. فقد كانت أفكار (بفون) التطورية معارضة تماماً لقصة الخلق.

وهذه الأفكار ستكون هي المصدر الذي اشتقت منه الأفكار التطورية التي نادى بها كل من «ديدرو» (Diderot) و«بلوم باخ» و«هردر» (Herder) و«لامارك» (lamark) وآخرون»[2]. وإلى شوفالييه دي لامارك سيعود الفضل في صياغة «أول نظرية في التطور التدريجي عام 1800»[3].

لبناء نظريته التطورية سار «لامارك»[*] في اتجاهات فكرية عديدة، واستفاد من نتائج الأبحاث العلمية في مجالات مختلفة، فقد «أقنعته دراساته الجيولوجية بأن الأرض مرت تدريجياً بكثير من التغيرات عبر أزمنة طويلة»[4].

كما أدت به ملاحظاته للحفريات (fossils) إلى استنتاج أن «الحياة الحيوانية بدأت أيضاً منذ أزمنة جيولوجية سحيقة، وعانت كذلك تغيرات تدريجية أدت إلى ظهور أنواع جديدة»[5].

هذه الأنواع الجديدة ستسير في خط تطوري «يفصح عن زيادة ثابتة في

---

(1) ماير، أرنست: هذا هو علم البيولوجيا، ص112.

(2) المرجع نفسه، ص112.

(3) المرجع نفسه، ص112.

(*) (jean - Baptiste de monet. chevalier de Lamarck) عالم طبيعيات فرنسي (1744 ـ 1829) ابتدأت شهرته حين أصدر كتابه (الغطاء النباتي لفرنسا) 1778. من أشهر مؤلفاته (التاريخ الطبيعي للحيوانات اللافقرية) 1815 ـ 1822، من خلال هذا المؤلف وضع الخطوط العريضة لنظريتين هما: التولد الذاتي، والتطورية، وقد عرفت هاتان النظريتان تحت اسم اللامركية.

(4) عثمان، صلاح: الداروينية والإنسان، ص28.

(5) المرجع نفسه، ص29.

تعقيد تركيباتها العضوية، وهي العملية التي تكتمل بها الكائنات، وقد أنتجت الطبيعة كل أنواع الحيوانات في تتابع، بداية من الأبسط واللامكتمل، وصولاً إلى الأعقد والأكثر اكتمالاً وهو الإنسان...»[1].

لقد غالى «لامارك» كثيراً في تأثير العوامل الخارجية (البيئة) على عملية التطور، فهو يرى أن البيئة (Environement) لو كانت غير متغيرة لما خرج إنتاج القوى المكتملة للطبيعة عن متوالية خطية وبسيطة من الكائنات العضوية. لكن البيئة متغيرة دائماً، ومن ثم لا بد وأن تتوالد أجيال جديدة تخرج في شكلها عن هذا الممر الخطي البسيط ليأخذ التطور شكل نموذج متفرع تشهد بوجوده الأنواع المختلفة من النباتات والحيوانات»[2].

هذا التضخيم في تأثير البيئة على عملية التطور لدى الكائنات الحية سيقود «لامارك» إلى القول بوراثة الصفات المكتسبة، وهو ما مثل كعب خيل في نظريته التطورية. فقد مثلت «وراثة الصفات المكتسبة جوهر نظرية «لامارك» في التطور العضوي، وأهم مواضع انتقاد النظرية وتجاوزها علمياً»[3].

من الأمثلة التي يقدمها «لامارك» على توارث الصفات المكتسبة عنق الزرافة الذي يفترض «لامارك» أنه كان في أسلافها قصيراً، إلا أنها حين أخذت تتغذى على أوراق الأغصان (بفعل تغير البيئة) احتاجت إلى عنق طويل، فأدى مدّ الرقبة إلى زيادة طولها في الأجيال المتعاقبة بشكل طفيف حتى وصلنا إلى الطول الحالي لرقبة الزرافة[4].

وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن الصفات المكتسبة لا تورث. ويرجع ذلك «كما أثبت البحث الجيني الحديث إلى أن الكائن الجديد يتكون من الخلايا الجرثومية (التناسلية) (Germ cells) لأبيه وأمه، وليس من خلاياهما الجسدية

---

(1) المرجع نفسه، ص29.
(2) المرجع نفسه، ص30.
(3) المرجع نفسه، ص31.
(4) المرجع نفسه، ص31.

(somatic cells). والخلايا الجرثومية في معظم الحالات تدخل في طور مبكر من النموّ ولا تتعرض لأي تأثير من الخلايا الجسدية أو من البيئة»[1].

لقد أدى الاهتمام المتزايد بالأفكار التطورية إلى ظهور علم البيولوجيا. فقد استحدث «لامارك» المصطلح (= Biology) عام 1800، فاستخدمه «تريفيرانوس» (Treviranus) و«بورداخ» (Burdach) في أبحاثهما «إلا أنه لم يكن هناك في بداية الأمر حقل أبحاث حقيقي يستأهل هذا الاسم»[2].

وإذا كان علم البيولوجيا لم يكتسب مكانته العلمية إلا في أواسط القرن التاسع عشر إلا أن «جذوره تمتد إلى عصر الإغريق القدماء» فقد نشأ منذ أكثر من ألفي عام في مدارس تميزت منها اثنتان هما: المدرسة الطبية، ومدرسة التاريخ الطبيعي. مثل المدرسة الطبية «أبو قراط» (Hippocrates) وتلاميذته. وقد بلغت ذروة ازدهارها في العصور المسيحية الأولى ما بين عامي (130 ـ 200م) بفضل أعمال «جالينوس» (Galen) التي أدّت إلى نشأة التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

أما مدرسة التاريخ الطبيعي فقد بلغت مجدها مع «أرسطو»، يشهد بذلك كتابه «تاريخ الحيوانات» (History of animals) وعن هذه المدرسة نشأت علوم البيئة والتصنيف، والبيولوجيا المقارنة والتطورية[3].

هكذا إذن، بفضل النقاشات حول التطور، والسجالات بين رجال الدين، أصحاب نظرية الخلق المنفصل، ودعاة التطورية والأصل المشترك، ولد علم البيولوجيا، وسارت الأبحاث فيه بشكل سريع مستفيدة من الدراسات الجيولوجية، واكتشافات الأحافير. إلا أن هذا العلم سيعرف نقلة نوعية مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين أذاع دارون نظريته التطورية التي هيمنت بسرعة على كافة النظريات التطورية.. «وبمضي الوقت لم يعد مصطلح التطور يستعمل إلا للدلالة على النوع الأخير (التطور التبايني) الذي يشكل

(1) المرجع نفسه، ص32.
(2) المرجع نفسه، ص125.
(3) المرجع نفسه، ص124.

المحور الرئيسي لمادة كتاب «أصل الأنواع»، وفيه طرح «دارون» خمس نظريات رئيسة تعالج مختلف جوانب العملية التطورية، وهي: نظرية التطور في حد ذاته، ونظرية الأصل المشترك، ونظرية التنوع، ونظرية التغير التدريجي، ونظرية الانتخاب الطبيعي»[1].

يقول دارون في مقدمة «أصل الأنواع»، متحدثاً عن مصدر نظرياته التطورية: «كانت الحقائق التي شاهدتها في استيطان ما يأهل به جنوبي أميركا من الكائنات العضوية، والصلات الطبيعية التي تربط بين آهلات تلك القارة، الحالية، وما انقرض منها، وتدرج وجودها من خلال تكوّن الطبقات الجيولوجية، أول ما أخذت به من نور الحجج الدامغة إذ كنت على متن «البيجل» في رحلتي البحرية من حول الأرض، فسبق إلى حدسي احتمال أن يكون لنور هذه الحقائق أثر في معرفة أصل الأنواع. . .»[2].

وبذلك بدأت أبحاث دارون التي استغرقت منه سنين عديدة في عمل شاقّ دؤوب أسلمه إلى إنكار نظرية الخلق المستقل، وتبني نظرية الأصل المشترك. يقول: «. . . فإني بعد إذ أنفقت ما أنفقت من الوقت في البحث وتقليب الأسفار، وكثرة التأمل والاستبصار، وبما عرفت من الأحكام والاستنتاجات الْجُلَّى، وبمالي من الثقة في ذلك كله، لا يمر بي خلجة من الشك في أن ما كنت أقطع به، كما قطع الطبيعيون من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلاً بذاته، خطأ محض. وإني على تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التحول، وأن الأنواع التي تلحق بما نسميه الأجناس اصطلاحاً، هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض على نفس الطريقة التي نعتبر بها الضروب التابعة لأي نوع، أعقاباً متسلسلة عن ذلك النوع»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص200.

(2) دارون، تشارلز: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، موفم للنشر، الجزائر 1991، ج1، ص1 مقدمة المؤلف.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص8 ـ 9.

هذا الاعتقاد الراسخ بالأصل المشترك للأنواع يدلل عليه «دارون» بمشاهداته في رحلته ونتائج الأبحاث الجيولوجية. يقول: «من البين أن المواليدي (= الباحث الطبيعي) إذا تدبر أصل الأنواع، وأمعن النظر فيما يقع بين الكائنات العضوية من الخاصيات المتبادلة، وما بين أجنتها من التشابه، واستيطانها، أي أقسام الكائنات الحية في بقاع الأرض، وتوزعها فيها ثم تعاقب وجودها في خلال الأزمنة الجيولوجية، إلى غير ذلك من الحقائق العامة، انتهى به البحث إلى أن الأنواع لم تخلق مستقلة منذ البدء، بل نشأت كالضروب من أنواع أخر»[1].

لتفسير نظرية التطور العضوي من أصل مشترك صاغ دارون نظرية أخرى في الانتخاب الطبيعي قدمها كآلية تفسر عملية التطور. يقول: «وإني (. . .) لشديد الاقتناع بأن الانتخاب الطبيعي هو السبب الأكبر والمهيّء الأقوى لحدوث التحولات، ولو لم يكن السبب الوحيد الذي تفرد بإبرازها إلى عالم الوجود»[2].

هذا الانتخاب الطبيعي يعرفه دارون بقوله «. . . إنا لنعلم علم اليقين أنه لو كان في حدوث أي تحول، مهما كان طفيفاً، ضرر بالأنواع لبادت وللحقت بما غبر طوال القرون وحفظ تلك التباينات الفردية المفيدة، ثم إبادة الضارّ منها هو ما سميته «الانتخاب الطبيعي» «أو البقاء للأصلح»[3].

مهمة الانتخاب الطبيعي هي إذن حفظ التحولات الفردية بانتقاء النافع منها وتوريثه الأجيال. هذه العملية الدؤوب البطيئة يصفها دارون بقوله: «إن الانتخاب الطبيعي قوة دائبة الفعل كل يوم، بل كل ساعة في استجماع التحولات العرضية في العالم العضوي كافة، نافية كل ما كان منها مضراً، مبقية على كل ما

(1) المصدر نفسه، ج1، ص3 ـ 4.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص9.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص151.

كان منها مفيداً صالحاً، تعمل في همودها وسكونها عملها الدائم، ما سمحت الفرص في كل زمان ومكان، لتهذيب كل كائن من الكائنات بما يلائم طبيعة حالات الحياة المحيطة به، ما اتصل منها بالموجودات العضوية، وما اتصل بغير العضوية»[1].

إذا كان دارون يعطي أهمية قصوى للانتخاب الطبيعي في إحداث التحولات التطورية فإنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن دارون لم تكن لديه أدنى فكرة عن الانتخاب الطبيعي حين صاغ نظريته في التطور، وإنما استوحى الانتخاب الطبيعي من قراءاته لمالتوس، ونظريته في الصراع على الموارد المحدودة بين الأحياء الذين يتكاثرون في شكل متتالية هندسية، بينما لا تزيد الموارد إلا تبعاً لمتتالية عددية. فعندما «نشر دارون كتابه «أصل الأنواع» لم يكن لديه أي دليل على وجود ما أسماه «الانتخاب الطبيعي»، وإنما افترض هذا الوجود كواحدة من المسلمات التي تمثل ثلاثة أركان في نظريته التي بنيت على خمس حقائق علمية هي دعائمها الرئيسة»[2].

من هذه الحقائق الزيادة المتضاعفة في عدد الأفراد، والاستقرار المطرد للعشائر ومحدودية الموارد. على هذه الحقائق الثلاث أقام دارون مسلمة حتمية التنافس بين الأفراد من أجل البقاء. أما حقيقة التَّوَحُّدَ الجيني لكل فرد، وتوارث الميزات الفردية، فقد أقام عليهما مسلمتان، إحداهما «البقاء التمايزي» (Differential survival) وهو ما عبر عنه بمصطلح «الانتخاب الطبيعي» (Natural selection) والثانية هي أن استمرار عملية الانتخاب عبر أجيال كثيرة سوف يؤدي إلى التطور[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص151.

(2) ماير، أرنست: هذا هو علم البيولوجيا، ص213.

(3) المرجع نفسه، ص223.

هذه الحقائق والاستنتاجات تجد التعبير عنها في نموذج دارون التوضيحي للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي كما ورد عند أرنست ماير[1]. على النحو الآتي:

الحقيقة الأولى: (عن بالي ومالتوسن وآخرون) «النمو العشائري المتضاعف» (الخصوبة المفرطة)

الحقيقة الثانية: (مشاهدات عالمية) «الاستقرار العشائري الملحوظ»

الحقيقة الثالثة: (مشاهدات أكدها مالتوس) «محدودية الموارد»

الحقيقة الرابعة: (عن علماء التصنيف ومربي الحيوانات) «الشخصية المتميزة للفرد»

الحقيقة الخامسة: (عن مربي الحيوانات) «كثرة توارث التغيرات الفردية».

الاستدلال الأول: عن مالتوس صراع الأفراد من أجل البقاء.

الاستدلال الثاني: عن دارون «الانتخاب الطبيعي»

الاستدلال الثالث: عن دارون «التطور عبر الأجيال».

ويرى أرنست ماير أن دارون نفسه لم يكن ينظر إلى «الانتخاب الطبيعي على أنه آلية يترتب عليها» بالضرورة تقدم تطوري، ولا هو الطريق إلى الكمال... «من هنا عده «قوة محدودة الفاعلية» ودلل على ذلك بانقراض أكثر من 99.9 ٪ من المسارات التطورية (Evolationary lineages) التي خرجت إلى الوجود في عصور مختلفة من عمر الأرض وهكذا فإن التطور الداروني «ليس نوعاً من الارتقاء المطرد نحو الكمال، وإنما هو عملية لا يمكن التنبؤ بعواقبها

(1) المرجع نفسه، ص 223.

التي قد تتضمن زوال الأفضل بفعل الكوارث التي لا تُميِّز بين جيد ورديء ولا حصانة للارتقاء حيالها»[1]. وقد أشار دارون فعلاً إلى دور «تقلب الأعاصير الطبيعية خلال السنة» في انقراض أنواع معينة قد تكون الأصلح للبقاء حسب سنة الانتخاب الطبيعي[2].

ورغم هذه التحفظات الجلية ظل «كثير من الناس يخلطون بين الارتقاء ـ وهو التغير إلى الأعلى ـ والتطور كما يجب أن يفهم من نظريات دارون ومن شجرة الانتماء التي توضح منشأ أنواع الكائنات المختلفة، ومسارات تطورها عبر التاريخ الطويل للحياة على الأرض. . »[3].

إذن ليس هناك ما يبرر الخلط بين التطور (بالمفهوم البيولوجي الدارويني) وبين «عقيدة التقدم» التي رسختها الكشوفات العلمية المتلاحقة في القرن التاسع عشر. ذلك أنه «لا يوجد في تاريخ الحياة على الأرض ما يمكن أن نستدل منه على وجود ما يجوز وصفه بأنه «تقدم ارتقائي تطوري» (Evolutionary progress)، وحيثما وجدنا ما يبدو أنه «تقدم» فهو ببساطة لا يعدو كونه نتيجة هامشية لتغيرات حدثت بفعل الانتخاب الطبيعي»[4].

ورغم ذلك سيستمر هذا اللبس في ذهن البعض، فيربط التطور بالتقدم، لتقوم بذلك عقيدتان تؤازر إحداهما الأخرى انطلاقاً من خلفية علموية. على هاتين العقيدتين ستشاد فلسفتان ادعتا لنفسيهما صبغة علمية حاولتا من خلالها تقديم نظرياتهما على أنها اكتشافات علمية لا يرقى إليها الشك. . .

الفلسفة الوضعية، والتطورية الاجتماعية. . .

---

(1) المرجع نفسه، ص223.

(2) دارون: أصل الأنواع، ج1، ص209.

(3) ماير، أرنست: هذا علم البيولوجيا، ص222.

(4) المرجع نفسه، ص223، ستفيدنا هذه الملاحظة في الفصل الثاني حين نناقش توظيف العلمويين للداروينية.

II) النظريات العلمانية في القرن التاسع عشر:

1 ـ وضعية أوغست كونت:

يقول كونت(*): «لقد نذرت حياتي دائماً عليَّ أستنبط أخيراً من العلم الحقيقي الأسس الضرورية للفلسفة الصحيحة، التي كان يجب علي فيما بعد أن أعتمد عليها في إنشاء الدين الصحيح»[1]. تلك هي رسالة كونت ذات الحلقات الثلاث (مثل الحالات الثلاث، والثالوث المقدس) حلقات تقوم إحداها على الأخرى.

الفلسفة تستنبط من العلم «الحقيقي»، وهذه الصفة توحي بأن كونت كان يعدّ بعض العلوم غير حقيقية، كما أن وصفه للفلسفة التي سيستنبطها بأنها «الفلسفة الصحيحة» يوحي أيضاً أن هناك فلسفات لا يراها كونت صحيحة... وعلى هذه الفلسفة سيقيم كونت «الدين الصحيح» في مواجهة الأديان غير الصحيحة. إذن تتلخص رسالة كونت في إعادة صياغة للمعارف والأفكار والعقائد بشكل «صحيح».

ستسند إعادة الصياغة هذه إلى «عقيدة التقدم» التي شاعت في القرن التاسع عشر، بل سيضع كونت «عقيدة التقدم» في لب الفلسفة الوضعية، فقد «أعطت الوضعية لمفهوم التقدم شكله الأكثر نبلاً وكمالاً، برفعها إياه إلى مستوى المبدأ الأساسي للحكمة البشرية، فرأت أن اللاحق أفضل دائماً من السابق»[2].

بهذا المعنى فإن التاريخ يسير في اتجاه إيجابي، والتقدم ظاهرة مطردة

(*) كونت، أوغست Augusre comte (1798 ـ 1857) فيلسوف فرنسي. مؤسس الوضعية. كان كتابه (دروس في الفسلفة الوضعية)، الذي ألفه بين سنوات 1830 ـ 1842 مصدراً لتيار فكري ساد القرن التاسع عشر. يعد أحد مؤسسي علم الاجتماع.

(1) كونت: السياسة الوضعية، ج2، ص ××، نقلاً عن ليفي بريل: فلسفة أوغست كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط2 (د.ت)، ص27.

(2) Comte, discours sur l'esprit positif, libairie, philosophique Paris, edition 1990, P.94.

يبرهنها العلم فالتقدم يجد «اليوم في مجموع الدراسات العلمية برهانه الذي لا يمكن تفنيده»[1].

على «عقيدة التقدم، إذن سيشيد كونت فلسفته ذات الأبعاد الثلاثة (العلم، الفلسفة، الدين) هذا الثلاثي ستقوم بينه علاقات جدلية ستشكل لحمة المشروع الكونتي. فالعلم هو الأساس الصلب والفلسفة هي حلقة الوصل بين المعرفة الحقيقية والعقيدة الصحيحة. لذلك ينبغي علينا أن نحاول تبين تصور كونت لمشروعه من خلال تحديداته للمفاهيم الرئيسة في هذا المشروع.

معنى الوضعي:

يتتبع كونت الدلالات اللغوية المختلفة لكلمة «وضعي»، كما تستعمل في اللغة الفرنسية فيقدم لنا خمسة معاني، مختلفة أحياناً، ومتقاربة أخرى. «تعني كلمة وضعي (= Positif) في معناها القديم العام ـ الواقع في مقابل الخيالي. وفي معنى ثان قريب من السابق، لكنه مختلف عنه، تحدد هذه الكلمة الأساسية التناقض بين المفيد والزائد... وحسب معنى ثالث متداول، يشيع استخدام هذه العبارة للدلالة على التعارض بين اليقين والتردد... وفي معنى رابع يختلط غالباً بالمعنى السابق تستخدم عبارة «وضعي» للدلالة على التعارض بين «الدقيق» و«المبهم». وفي معنى خامس أقل استعمالاً من سابقيه توضع كلمة «وضعي» في مقابل «سلبي» (Negatif)»[2].

إذا لاحظنا هذه المعاني نستنتج أن الكلمة مرت بمراحل استخدام متعددة، من معنى لغوي أصبح قديماً ـ زمن كونت ـ يشير إلى ما هو عيني، إلى معنى اصطلاحي يحدد علاقة بين طرفين، فالوضعي هو ما يتم تثمينه بإعطائه قيمة في مقابل ما لا فائدة منه... في هذا المستوى لا تزال كلمة وضعي ملتصقة بالأشياء فتستمد تحديدها منها. صحيح أن المصطلح خطا خطوة نحو التجريد حين انتقل

---

(1) Ibid., P.89.

(2) Ibid, P64-65.

من الإشارة إلى الأشياء بشكل مباشر إلى تحديده علاقة بين هذه الأشياء وفي المعنى الثالث سيرتقي المصطلح في التجريد ليدخل مجال نظرية المعرفة، حين يدل على «التعارض بين اليقين والتردد» أو «التعارض بين الدقيق والمبهم» كما في المعنى الرابع. في هذين المعنيين يصبح مصطلح «وضعي» أداة معرفية تحدد نوع المعرفة «اليقين» ودرجتها «الدقيق». أما المعنى الخامس، الذي يضع كلمة «وضعي» في مقابل «سلبي»، فيشير كونت إلى أنه قليل الاستعمال.

نلاحظ أن كونت قد جعل المصطلح المركزي في مشروعه يتأرجح بين خمسة معاني أولها قديم متروك، وآخرها قليل الاستعمال، وكأنه بذلك يوحي لنا أن المعاني الثلاثة المتوسطة بين الأول والخامس هي التي يعول عليها كونت في فهمه لمصطلح «وضعي».

العلم:

يعرف كونت العلم بقوله: «إن القوانين التي تحكم الظواهر هي التي تمثل العلم الحقيقي. ولا تمثل الوقائع ـ بالنسبة لها ـ مهما كانت كثيرة ودقيقة سوى أدوات عمل لا غنى عنها. وإذا أخذنا في الاعتبار اطراد هذه القوانين، أمكننا أن نقول، دون مبالغة، إن العلم الحقيقي... ينزع دائماً، في حدود الإمكان، إلى أن يستبدل بالاستكشاف المباشر التنبؤ العقلاني، الذي يمثل من كل الوجوه، السّمة الرئيسة للعقل الوضعي»[1].

يميل هذا التحديد إلى الاهتمام بالجانب المجرد في العلم، فالقوانين (وهي صيغ مجردة) هي التي تمثل العلم الحقيقي، والوقائع العينية ليست سوى وسائط يستخدمها العقل لصياغة قوانينه العلمية. هذا التصور سيجعل كونت يعول كثيراً على الجانب التنبؤي في العلم، على حساب قدرته الاستكشافية. وهذه مسألة ذات أهمية، فالعلم الوضعي ليس عقلاً أمبريقياً بحتاً وإنما هو عقل يبني تصورات تتجاوز الوقائع لبناء عالم افتراضي. فمحاولة التنبؤ هي دائماً محاولة ميتافيزيقية،

---

(1) Ibid, P.25.

حتى إن انطلقت من معطيات فيزيقية، فهي لا تمثل لها «سوى أدوات عمل لا غنى عنها»، لكن الغاية هي حدس ما يتجاوز المعطى الفيزيقي المباشر. . . وهل تفعل الديانات غير ذلك!!! ثم إن مصطلح «التنبؤ» الذي يستخدمه كونت، باعتباره السّمة الرئيسة للعقل الوضعي، مصطلح ديني في الأساس!!!

هذا التأكيد على الطابع التجريدي للعلم يتقاطع مع ما ينسبه ليفي بريل إلى كونت من أنه اعتقد أن العلم مهما «أصبح مجرداً، ومهما ارتقى فسيظل دائماً في نظر (كونت) مجرد امتداد خاص للحكم السديد، ولتفكير الجمهور، وللحكمة العامة[1].

في هذا الاعتقاد يفقد العلم الكثير من دقته ورصانته، ما دام مجرد حكم سديد، وحكمة عامة، فالعلم إذن ليس سوى خبرة، أو فن في أحسن الأحوال. . .

يؤكد بريل هذا التوجه بتعريف آخر للعلم ينسبه إلى كونت «فإذا أردنا تعريف العلم تعريفاً كاملاً وجب أن نضم شروط العلم الحيوية (البيولوجية) والاجتماعية إلى شروطه المنطقية. وفي هذه الحال وحدها، يدرك المرء أن العلم في كل عصر حقيقي ونسبي، في آن واحد دون أن تكون النسبية خطراً يهدد الحقيقة»[2].

في هذا التعريف يركز كونت على حدود العلم، فهو حصيلة شروط تتضافر فتنتج علماً حقيقياً في إطار نسبي. فالمعرفة العلمية ليست معرفة مطلقة، وإنما هي معرفة مشروطة تخضع لعوامل لا تنتمي إليها، وإنما تنتمي إلى الظروف البشرية، يعي كونت إذن بكل وضوح أن العلم إنتاج بشري وبهذه الصفة فهو يتأثر بالظروف المحيطة بمنتجه، من ثم طابعه النسبي. على أن هذه النسبية لا ينبغي أن تستخدم ذريعة للتشكيك في حقائق العلم، فهي حقائق ضمن

---

(1) بريل: فلسفة أوغست كونت، ص76 ـ 77.

(2) المرجع نفسه، ص92.

شروطها، ونسبيتها ينبغي أن ينظر إليها على أنها ميزة تسمح بتطويرها بشكل مستمر، بدل استغلالها للتشكيك في علم ذاته. «يكفي أن نفهم أن العلم الإنساني يتطور، وأن هذا التطور يخضع لقوانين. ولن يكمل العلم أبداً، بل هو صيرورة مستمرة. وليس العلم «حالة» (مستقرة)، بل «تقدم» (مستمر)»[1].

يصرح كونت ـ في هذا النص ـ بما لمَّح إليه حتى الآن. فالعلم إنساني وما دام كذلك فهو متطور ولا بد (أليس الإنسان نفسه نتاج تطور؟). هذا التطور يعني أن العلم ـ مثل الإنسان ـ «صيرورة مستمرة» تسير في تقدم مطرد. لكن هذا التقدم «يتوقف على الفرد وعلى النوع في تطوره»[2].

من هذه النصوص نستخلص أن السّمة الأساسية للعلم هي طابعه النسبي[3]، الذي يعود إلى كونه علماً إنسانياً مشروطاً بظروف الأفراد الذين يمارسونه، وهم بدورهم محكومون بشروط النوع البشري. ومع ذلك فإن كونت لا يرضى أن تنحصر مهمة العلم الوضعي في دراسة الظواهر، أو «التقييم المنهجي للوقائع»، وإنما عليه أن يدرك دائماً أن تلك الدراسة «مشروطة بنظمنا وأوضاعنا»[4]. ومن ثم فهي لا تمثل سلطة مطلقة متعالية على الإنسان، وإنما هي بعض أدواته. هذا العلم ـ كما حدده كونت ـ هو الذي ستبنى عليه الفلسفة الوضعية.

الفلسفة الوضعية:

بعد أن استنبط «العلم الحقيقي»، سيحاول كونت أن يشيد عليه «فلسفة صحيحة». بمعنى أن الفلسفة الوضعية امتداد للعلم الوضعي الذي ترتكز عليه في صحتها، لذلك يسند إليها كونت مهمتين أساسيتين يعتقد أنها قادرة على النهوض

---

(1) المرجع نفسه، ص91.

(2) المرجع نفسه، ص88.

(3) Comte, Discours..., P.20.

(4) Ibid., P.20.

بهما. . . «تستطيع الفلسفة القائمة على أساس العلم الوضعي أن تحقق الاتفاق بين العقول، و«أن تعيد تنظيم العقائد»[1]. لتحقيق هذا الهدف ستحدد «الفلسفة الجديدة» آلياتها وغايتها انطلاقاً من جدلية النظام والتقدم. فالنظام يمثل «الشرط الأساسي للتقدم»، والتقدم هو «الهدف الضروري للنظام»[2]. يمثل النظام الجانب العلمي في الفلسفة الوضعية التي ترى تحقيق «الاتفاق بين العقول»، بينما تستخدم «عقيدة التقدم» لإعادة «تنظيم العقائد». هذه المهمة الأخيرة تبدو الأكثر صعوبة، من هنا تركيز كونت على تحديد موقف الفسلفة الجديدة من الميتافيزيقا، مطية كل العقائد، فيسارع إلى حجب «المعنى عن عباراتها: «كل عبارة لا يمكن اختزالها بشكل دقيق في التعبير عن واقعة خاصة أو عامة لا يمكن أن تحمل أي معنى حقيقي مفهوم»[3].

وحدها إذن العبارات التي تصف وقائع خاصة أو عامة عبارات ذات معنى، أما تعابير الميتافيزيقا فهي فارغة من المعنى، ومن ثم لا يمكن إصدار أي حكم عليها، وإنما ينبغي تجاهلها «تستبعد الفلسفة الصحيحة، بشكل راديكالي كل الأسئلة التي لا حلّ لها، لكنها باستبعادها ذاك تتحاشى نفيها، لأن نفياً كهذا يؤدي إلى استمرارها، والواجب تركها للنسيان الذي يقضي على كل الآراء التي لا تمكن مناقشتها»[4].

الأسئلة الميتافيزيقية أسئلة لا حلول لها لأنها أسئلة لا تتعلق بالوقائع، ومن ثم فهي تراكيب لفظية لا يمكن التحقق منها عبر ربطها بوقائع عينية. فهي لا تشير إلى شيء ينتمي إلى العالم الواقعي إنها لا تمثل سوى استخدام سيّء للغة، كما سيقول أصحاب الوضعية المنطقية لاحقاً، لذا يحسن «بالفلسفة الجديدة»، «الفلسفة الصحيحة»، الإحجام عن مناقشتها أو اتخاذ أي موقف حيالها. «فهي

(1) بريل: فلسفة أوغست كونت، ص80.

(2) Sociologie, Textes choisis par: Jean laubier, P.U.F, Paris 1957, P.89.

(3) Ibid., P.19.

(4) Ibid., P.66-67.

تلاحظ أن العلم قد أخذ يحذف هذه المشاكل واحدة بعد أخرى من بين تلك التي يدرسها»[1].

هذه الملاحظة تكفي لتعليل موقف الفلسفة الوضعية من الأسئلة الميتافيزيقية. فما دام العلم يستبعد هذه الأسئلة، فإن على الفلسفة الوضعية ـ القائمة على العلم الحقيقي ـ أن تتجاهلها. كما يجد هذا التجاهل تبريره في الحكم الذي أطلقه كونت في الحالة الميتافيزيقية ـ بصفتها أحد الأطوار الثلاثة ـ ذلك أنه «يمكننا أن ننظر إلى الحالة الميتافيزيقية كنوع من المرض المزمن الطبيعي الملازم لتطورنا الذهني، الفردي أو الجماعي، بين الطفولة والبلوغ»[2]. وما دامت الميتافيزيقا حالة مرضية، فلا ينبغي للعاقل (الفلسفة الجديدة) أن يشغل نفسه بهذيان المجانين (= الأسئلة الميتافيزيقية)...

بعد أن حددت الفلسفة الوضعية موقفها من الميتافيزيقا ستنظر في اللاهوت لتحدد موقفها منه. وهو موقف لن يختلف كثيراً عن ذاك الذي اتخذته من الميتافيزيقا، ما دام اللاهوت يعتمد بشكل كبير على الميتافيزيقا. لذلك سيؤكد كونت على أنه «لا يمكن المواءمة بين التصورات الوضعية والأفكار اللاهوتية مهما كانت توحيدية أو وثنية». وما لبث كونت في نفس الفقرة يصعد عدم الإمكان ليصبح «استحالة أي توافق طويل المدى بين الفلسفتين، إن على مستوى المنهج أو النظرية»[3].

لكن موقف الفلسفة الوضعية من اللاهوت سيختلف عن ذلك الذي اتخذته من الميتافيزيقا. ففي حين كان موقفها من الميتافيزيقا سلبياً، بمعنى استبعادها كلياً من مجال البحث، فإن موقفها من اللاهوت سيكون إيجابياً بفعل الهدف الذي حددته لنفسها من البداية «تنظيم العقائد». فلا يمكن للفلسفة الوضعية أن تتجاهل اللاهوت ما دام هدفها تنظيم العقائد، وهي تلاحظ استحالة

---

(1) بريل: فلسفة أوغست كونت، ص85.

(2) Comte, Discours, P.16.

(3) Ibid., P.51.

توافقها مع اللاهوت. . . فكيف ستحل الفلسفة الوضعية هذا الإشكال؟ كيف ستنظم العقائد؟

الديانة الوضعية:

يلخص أوغست كونت برنامج الوضعية في هذه العبارة «إعادة تنظيم، دون إله ولا ملك من خلال عبادة الإنسانية»[1].

لم تكن استحالة التوافق بين الفلسفة الوضعية والدين، وإنما كانت بينها وبين اللاهوت اليهودي المسيحي. فمثلما استنبط كونت العلم الحقيقي، فبنى عليه الفلسفة الصحيحة، فإنه سيعيد تنظيم العقائد من خلال إيجاد ديانة جديدة تحلّ محلّ الديانات القديمة التي ظهر تعارضها مع العلم[2]، ومن ثم استحالة توافقها مع الفلسفة الوضعية القائمة على العلم. إذن لم يكن طموح كونت هو القضاء على الدين، وإنما تشييد ديانة تتلاءم مع العلم. فمشروعه ـ ذو الطابع الشمولي ـ لم يكن له أن يتجاهل الجانب العقدي للإنسان، لذلك يعتقد فرانسوا شاتيله أن «الفضل يعود إلى أوغست كونت في جعله الوضعية عقيدة كاملة. . .»[3] ومثل كل العقائد ستشمل الديانة الوضعية جوانب مختلفة من الحياة البشرية. فهذه «العقيدة الكونية يمكن وصفها بديانة الحب ديانة النظام، أو ديانة التقدم، حسب تقييمنا لنجاعتها الأخلاقية، طبيعتها الفكرية، أو غايتها العملية»[4].

رغم معارضتها للديانات القديمة التي لا تتلاءم مع العلم ـ فإن الديانة الوضعية تنسج على منوالها، وتستخدم مصطلحاتها (= حب)، وتوجه السلوك، وتشيد منظومة فكرية وتقدم «يوتوبيا التقدم» حافزاً للعمل. وإذا كانت تستبعد

---

(1) Comte, Discours, Avertissement de L'editeur, P.111.

(2) Ibid., P60.

(3) شاتيله، فرانسوا: تاريخ الأفكار السياسية، ص187.

(4) Comte, sociologie, P.14.

الإله الكلاسيكي، فإنها تبقي على وظيفته التي تجيرها للإنسانية. «تصل العقيدة الوضعية إلى وحدتها الحقيقية، على المستوى الموضوعي والذاتي من حصيلة ضرورية لتطورها الطبيعي، بتكديسها مجموع القوانين الحقيقية حول الكائن الجماعي الذي ينظم بشكل مباشر مصائرها من خلال قدريته الذاتية المعدلة من قبل عنايته. من هنا تتواءم عقيدة ـ كهذه ـ بشكل تام مع الحب، بتوجيهها نحو الكائن الأعظم الودود، كل الشكر والامتنان. . .»[1].

يبدو هذا النص، وكأنه ابتهال ديني يتوجه به راهب مسيحي إلى معبوده. فالمصطلحات هي هي (= قدرية، عناية، حب، شكر. . .)، والنفحة الإيمانية هي هي. يكمن الاختلاف الوحيد في تصور الكائن المعبود. وهذا الاختلاف تاريخي بين الديانات جميعها، بما فيها الديانات التوحيدية التي يفترض أنها تعود إلى إله واحد، فإن كل واحدة منها تتصور هذا الإله بشكل مختلف، ومن ثم تعبده بطريقة مختلفة.

وهكذا، فإن الديانة الوضعية لن تستطيع الإفلات من السّمات المشتركة بين الديانات جميعاً، وعلى رأس هذه السّمات البعد الميتافيزيقي. فإذا كان كونت قد استطاع أن يتجاهل الميتافيزيقا في فلسفته الوضعية، فإنه لن يستطيع طردها من رحاب ديانته الوضعية، بل إنه لن يستطيع أن يحمي هذه الديانة من تأثير الديانات السابقة عليها خاصة اليهودية المسيحية. «فإذا كانت الطمأنينة والسلام في ديانات الماضي هي اتحاد المرء بالله، فإنها في الديانة الوضعية اتحاد المرء بالإنسانية. . وفي ذلك ما يظهر لنا إلى أي حد يظل المثال الأعلى الخلقي والديني القديم قائماً في المذهب الوضعي، ولا يدهشنا ذلك كثيراً إذا عرفنا أن كونت كان يتخذ من كتاب «تقليد المسيح»[2]. موضوعاً لقراءاته اليومية في آخر أيام حياته»[3].

---

(1) Ibid., P.08.

(2) كتاب ديني لم يذكر اسم مؤلفه: «L'Imitation de jesus christ». كتب باللاتينية، له ترجمات فرنسية عديدة منها ترجمة شعرية لكورنيه.

(3) بريل، ليفي: فلسفة أوغست كونت، ص350 ـ 351.

هكذا، تسربت العقائد والمثل المسيحية إلى الديانة الوضعية، وبذلك يكون مشروع كونت قد بدأ علمياً لينتهي لاهوتياً! لقد سار عقل كونت عكس ما حدده هو نفسه ـ في الحالات الثلاث ـ التي اعتقد أنها تحكم عقولنا الفردية والجماعية. فقد جعل الحقيقة العلمية أساس مشروعه ليبني عليها الفلسفة الصحيحة (التي تستبعد الأسئلة الميتافيزيقية) ليعتمد عليها في إنشاء الدين الصحيح الذي يتجاوز اللاهوت الكلاسيكي اليهودي المسيحي. لكن عملية التجاوز هذه لم تنجز على مستوى الآليات والأهداف. صحيح أن كونت قد استبدل بعبادة إله واحد (وهو فرد بشري في العقيدة المسيحية) عبادة إله ذي طابع جمعي (=الإنسانية) يتجسد في «الكائن الأعظم»[1]. الذي يتمثل في مجموع الرجال العظام الذين خدموا الإنسانية (هل كان كونت يعد نفسه واحداً منهم؟) وبذلك تبدو الفلسفة الوضعية ـ في غاياتها فلسفة دينية، لم تكن أسسها «العلمية» سوى امتداد لتطور العلم الذي ساد في القرن التاسع عشر. وهو تصور ينحو إلى اعتبار العلم ديناً جديداً، أكثر قدرة على تقديم حلول ناجعة، وتفسيرات معقولة للظواهر الطبيعية، ومن ثم فهو قادر على تشييد القيم، وتنظيم العقائد.

اعتقد كونت إذن أنه اكتشف قوانين اجتماعية، مثلما اكتشف غيره من علماء الفيزياء والفلك قوانين طبيعية، فشرع يؤطر الأفكار، وينظم العقائد، ضمن منظومة وضعية ظنها غاية ما وصل إليه تطور العقل البشري. لكنه سيتخلى عن الراديكالية التي بدأ بها مشروعه الجديد، فتحل التوفيقية محل البحث عن النقاوة، وتحل محاولة التوافق مع القديم محل اللهاث خلف الجديد «وفي أيامه الأخيرة وجه همه إلى التوفيق بين أنصار الكاثوليكية، وأنصار المذهب الوضعي وأراد أن يكون من الفريقين جبهة واحدة ضد العناصر الثورية»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص347.

(2). المرجع نفسه، ص9، مقدمة المترجم.

2 ـ النظريات الاشتراكية:

عرف القرن التاسع عشر حراكاً اجتماعياً واسعاً، غذته التغيرات المتلاحقة في كافة المجالات؛ فالثورة الصناعية أدت إلى ثورات اجتماعية، إذ لم يعد النظام الاجتماعي القديم في أوروبا، القائم على الإقطاع يتلاءم والحقائق الاقتصادية الجديدة، ولما كانت المصانع في حاجة متزايدة إلى الأيدي العاملة، فقد خلت الأرياف من ساكنيها ليتكدسوا على مشارف المدن الصناعية في أحياء فقيرة لا يملك ساكنوها سوى عضلاتهم لدخول السوق الرأسمالية. هذه السوق المتسعة باطراد أدت إلى طرح تساؤلات جديدة حول الملكية الفردية، ومدى مشروعيتها، حين تكدست الثروات بين أيدي قليلة، وانتشرت البطالة بين الأغلبية الساحقة التي تنتج الثروات لكنها لا تملكها.

احتدم النقاش إذن حول الملكية الخاصة، فأصبح التساؤل حول مشروعيتها يطرح بإلحاح شديد. فظهرت حركات اجتماعية تطالب بأن يمتلك العمال نتاج جهدهم، فعدت الملكية الخاصة سرقة تنبغي محاربتها.

وبذلك انتشرت النظريات الاشتراكية بشكل واسع في القرن التاسع عشر. على أنه ينبغي التنويه إلى أن ما يهمنا ـ في هذا المقام ـ من هذه النظريات هو صلتها بالعلم والدين. لذلك لن نتوقف طويلاً عند آرائها وأطروحاتها الاقتصادية، وإنما سنحاول تبين كيف وظفت «العلم» وأي موقف اتخذت من الدين. . .

وفي سبيل ذلك لعل من المفيد أن نتتبع تاريخ مصطلح الاشتراكية، الذي استخدم أول مرة في اللغة الإنجليزية (Socialism) عام 1822، من قبل أدوارد كوبر، أحد مراسلي روبرت أون (Robert owen) الاشتراكي الإنجليزي. وبعد مضي عشر سنوات أصبح يستعمل بشكل شاسع، فنجده مستخدماً عام 1833 من قبل شارل فورييه (Charles fourier) الاقتصادي الفرنسي، في كتابه «الإصلاح الصناعي» (Reforme industrielle). وعند بيير لرو (Pierre leroux) لكن هذا

الأخير كان يفهم منه أساساً التعارض بين الاشتراكية الكاثوليكية والفردانية البروتستانتية، وهو معنى لم يعمر طويلاً.

وسيشيع المصطلح في الدراسات التي نشرها لويس رايبود (louis raybaud) في مجلة «العالمين» (la revue des deux mondes) في الفترة من أغسطس 1836 إلى إبريل 1838 وخصصها «للاشتراكيين المعاصرين» حيث حلل أفكار سان سيمون، و(أون) وأتباعهما[1].

يعود مصطلح الاشتراكية إذن إلى بدايات القرن التاسع عشر، لكنه لم يكن يحيل إلى نفس المعنى لدى مستخدميه، مما يسمح بالحديث عن «اشتراكيات» بدل اشتراكية واحدة. ولعل من المفيد الإشارة إلى أن المصطلح استخدم في بداياته ضمن إطار ديني، وإن تم ذلك بشكل عابر. فقد وظفه (بيير لرو) في الصرع الدائر آنذاك ـ بين الكاثوليكية والبروتستانتية، وهو ما يوحي بأن المصطلح لم يصطدم بالدين في بداياته. على أن هذا الاستخدام العابر لم يلبث أن أفسح المجال لتحديدات أخرى أكثر رسوخاً، وإن اختلفت إلى هذا الحد أو ذاك. فقد عرف الفيلسوف إدموند غوبلو (Edmond goblot) الاشتراكية بأنها «كل نظرية تحاول إعادة تنظيم المجتمع طبقاً لمثال العدالة».

أما عالم الاجتماع إميل دوركهايم (Emile Durkheim) فقد عد «اشتراكية كل نظرية تنادي بربط كل الوظائف الاقتصادية، أو بعضها بالمركز الموجه الواعي للمجتمع».

ويرى المؤرخ إيلي هاليفي (Elie Halevy) أن الاشتراكية تتميز باعتقادها إمكان إحلال العمل الجماعي المنظم ـ في الإنتاج وتوزيع الثروات ـ مكان المبادرة الفردية الحرة»[2].

لكن تصور المنظر الاشتراكي الفرنسي جان جوريس (Jean jaures) ربما

(1) Voir, la grande encyclopedie, librairie larousse, paris 1976 volume 18, P.11176.

(2) Ibid., P.11176.

كان أكثر دقة حين أكد أن «ليست هناك اشتراكية إلا حيث تقوم إرادة واعية، منهجية لنقل ملكية رأس المال المنتج إلى الجماعة»[1].

من هذه التحديدات نلاحظ أن معنى مصطلح «اشتراكية» قد اختلف عبر العصور وحسب التيارات الفكرية. فالتعريف الأول ـ الذي يعود إلى فيلسوف ـ اهتم بالغاية من الاشتراكية، ومن ثم عد كل نظرية تهدف إلى العدالة نظرية اشتراكية. أما عالم الاجتماع فقد عد معيار اشتراكية أي نظرية اقتصادية هو الدور الذي تسنده للمجتمع في الوظائف الاقتصادية، في حين لم ير المؤرخ في الاشتراكية سوى صدام بين الفرد والجماعة حول إنتاج وتوزيع الثروات.

أما المناضل الاشتراكي فقد كان أكبر وعياً من سابقيه، بالعنصر المحوري في أي نشاط اقتصادي، فحدد الاشتراكية انطلاقاً من موقفهامن ملكية رأس المال المنتج. فالصراع بين الاشتراكية والرأسمالية صراع حول ملكية رأس المال المنتج، المحرك الرئيس لأي نشاط اقتصادي.

فلكي تكتسب أي نظرية اقتصادية صفة «الاشتراكية» لا بدّ أن تعمل بوعي تامّ على نقل ملكية رأس المال المنتج إلى الجماعة. هذا التحديد بالذات هو الذي سيلازم الاشتراكية بعد القرن التاسع عشر رغم تعدد مدارسها، واختلاف مشارب منظريها.

والاشتراكية بهذا المعنى «ولدت ـ فعلاً ـ في القرن التاسع عشر، في صلة مع نمو المجتمع الصناعي، والحديث عن الاشتراكية في العصور القديمة... ليس مفارقة فقط، بل خطأ تاريخي...»[2].

ومع ذلك يظل هناك من يعتقد أن «الاشتراكية» لم تحدد معالمها بشكل «علمي» إلا في كتابات ماركس وإنجلز. ومن جهة النظر هذه يرتد تاريخ الاشتراكية الأوروبية ـ من حيث هي حركة منظمة، لا مجموعة آراء مطوية في

---

(1) Ibid., P.111176.

(2) كلود موسيه: الأصول القديمة للاشتراكية، ضمن كتاب التاريخ العام للاشتراكية، ج1، ص64.

بطون الكتب والرسائل ـ إلى سنة 1848 حين أذاع ماركس «البيان الشيوعي» فخرجت الدعوة الاشتراكية إلى العالم في فلسفة محددة المعالم، وبرنامج مفصل للعمل[1].

مع ماركس وإنجلز ستتدثر الاشتراكية بدثار العلم الذي كانت كل الأفكار في كافة المجالات (في القرن التاسع عشر) تسحبه إليها للفوز بالصدقية. وهكذا، دعى ماركس وإنجلز إلى تأسيس «اشتراكية علمية تقوم على التحليل الدقيق للتناقضات الاقتصادية والاجتماعية في زمانها، وكان أول تعريف لها «البيان الشيوعي» (1848)»[2].

ومنذ ذاك التاريخ عد الماركسيون كل فكر اشتراكي سابق على «البيان الشيوعي» طوباوية تم تجاوزها مع البداية الفعلية لتاريخ الاشتراكية العلمية. ورغم هذا التأكيد لا يسع مؤرخ الأفكار أن يتجاهل الدور الذي نهضت به الطوباويات للتمهيد لعصر «الاشتراكية العلمية».

الطوباويات الاشتراكية:

نهضت الأفكار الطوباوية[3] بدور كبير في بناء النظريات الاشتراكية. بل لعل هذه النظريات لم تستطع التخلص من الآمال الطوباوية رغم انتسابها إلى العلم. فقد ظلت النظريات الاشتراكية تطمح إلى تحقيق عدالة ومساواة كاملتين، وهو ما لم يتحقق في أي مكان من كوكبنا هذا. فمنذ جمهورية أفلاطون، مروراً بمدينة الفارابي الفاضلة، إلى رواية توماس مور، وحتى الثورة البلشفية، ظلت العدالة والمساواة حلماً بعيد المنال... وما دام هدف كل يوتوبيا هو تحقيق

---

(1) الاشتراكية الأوروبية (مقال غير موقع) مجلة المقتطف، المجلد 89، ج2 فاتح يوليو، 1936، ص214 ـ 224.

(2) جاك دروز: التاريخ العام الاشتراكية، ج1، ص16.

(3) يوتوبيا (utopie): نظام أو مشروع لا يمكن تحقيقه، تصور خيالي. تعني في الاستخدام الفلسفي تصوراً لمجتمع مثالي حيث تنظم العلاقات الإنسانية بشكل آلي متناغم (من أشهر الذين تصوروا يوتوبيات: أفلاطون، توماس مور، سان سيمون، فورييه، أوروِل).

العدالة والمساواة فليس من الغريب أن العديد من اليوتوبيات الاشتراكية قد ولدت في أحضان الدين «فقد اقترح غريم الذي نشر كتابه «حياة محمد» عام 1892، في عهد ضروب التقدم الكبرى في الاشتراكية الديمقراطية في ألمانيا اعتبار الإسلام «محاولة من نموذج اشتراكي لمعارضة ضروب النقص الدنيوية المفرطة»[1].

إذا كان الاشتراكيون الميالون إلى التأكيد على «الاشتراكية العلمية» لا يحبذون النظر إلى الطوباويات بصفتها الرحم الذي خرجت منه الاشتراكية، فإنهم ـ رغم ذلك ـ يستخدمون الطوباويات القديمة دليلاً على تأصل الطموح الاشتراكي في النفس البشرية[2].

وهكذا إذن، لم تكن الأفكار الاشتراكية ـ في بداياتها ـ في تعارض مفتوح مع الدين بل إنها نمت في أحضانه، فاستخدمت تعاليمه لتبرير أهدافها. لكن النظريات الاشتراكية في القرن التاسع عشر نأت بنفسها عن الدين، لا لأن الدين يتعارض مع طموحاتها، وإنما لأن ظروف القرن الذي تسيطر عليه «العقيدة العلموية»، فرضت عليها الخصام مع الدين دليلاً على «علميتها». ما دام التصور السائد للعلم هو أنه في تعارض تام مع العقائد الغيبية. ولم يتوقف المنظرون الاشتراكيون عند هذا الحد، بل رفعوا نظرياتهم إلى مستوى العقائد، فأصبحت الاشتراكية ديانة جديدة لها رسلها وكنائسها.

سان سيمون[*] (1760 ـ 1825):

برزت طموحات سان سيمون في إقامة دين جديد منذ باكورة أعماله فقد

(1) جاك شسنو: التقاليد المساواتية والطوباوية في الشرق، ضمن كتاب التاريخ العام للاشتراكية ج1، ص52 وانظر أيضاً كلود موسيه الأصول القديمة للاشتراكية، المرجع نفسه، ص109.

(2) جاك دروز: التاريخ العام الاشتراكية، ج1، ص9.

(*) Claude Henri de rouvroy, comte de saint - simon فيلسوف واقتصادي فرنسي ولد في باريس ومات فيها، من وسط أسقراطي، إلا أنه قطع صلته بعائلته. أصدر عام 1803 (رسائل مواطن من جنيف إلى معاصريه) دعا في هذه الرسائل إلى إقامة ديانة جديدة؛ ديانة العلم. كما أصدر مؤلفات أخرى من ضمنها (المسيحية الجديدة) عام 1825، وهي السنة التي مات فيها. في هذا الكتاب بلور تصوره الاشتراكي القائم على التخطيط، وهو ما سيعرف فيما بعد بالسان سيمونية.

قطع علاقته بأسرته، ونشر عام 1803 «رسائل مواطن من جنيف إلى معاصريه» وفيها عبر عن أمله في إقامة ديانة العلم. وتأكد هذا التوجه في أعماله اللاحقة، خاصة في كتابه «المسيحية الجديدة» (1825) الذي وضع به قواعد اشتراكية تقوم على التنظيم التكنوقراطي. فلم يكن سان سيمون ـ ذو الأصول الأرستوقراطية ـ من دعاة المساواة، بل كان نصيراً لحكومة تكنوقراطية تسلم فيها السلطة للعلم، لأن العلم هو عماد المجتمع الذي ينظم على أساسه[1]. هذا المجتمع يمر بثلاث حالات متمايزة، حسب تصور سان سيمون. فكان بذلك أول من عبر عن التضاد بين المجتمع المحارب والمجتمع الصناعي، هذا التضاد الذي سيصبح إحدى العقائد في القرن التاسع عشر.

يتميز المجتمع المحارب ـ حسب سان سيمون ـ بهيمنة الدين، والمعرفة اللاهوتية عموماً. أما المجتمع الصناعي فتسيطر عليه روح العمل «ومهمتها الوحيدة والمباشرة هي البرهنة على مستوى الرفاه المتاح للطبقة الكادحة والمنتجة، التي تمثل في لحظتنا الراهنة المجتمع الحقيقي».

وبين هذين النوعين من المجتمع يقوم ـ حسب سان سيمون ـ المجتمع البرجوازي. وبذلك يكون سان سيمون قد صاغ بشكل دقيق قانون الحالات الثلاث الذي سيرتبط لاحقاً باسم أوغست كونت[2].

فتطور المجتمع يمر من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية، ليستقر في الحال الصناعية، المعادل الوظيفي للحالة الوضعية عند أوغست كونت. وإذا لاحظنا أن كونت تلميذ وسكرتير سان سيمون اتضح لنا منبع التشابه في الأفكار بين الرجلين.

ومثلما انتهى بكونت مشروعه إلى محاولة إقامة دين جديد، كذلك سيرنو سان سيمون إلى هذه الغاية في جميع مؤلفاته «... فالأمر لا يتناول سوى دين جديد

(1) Voir, Larousse Dic.

(2) Voir, Encyclopedie larousse, vol. 17, p.10734.

يرجى نصره وتغليبه»[1]. فقد «طمح سان سيمون إلى إقامة سلطة روحية فوق حكومات الدول وموازية لها لحفظ التوازن في كل بلد. وهكذا تقوم ديانة العلم مقام الكاثوليكية» «فلا بد لهذه الطبقة الصاعدة (البروليتاريا) من أخلاق وديانة»[2].

وهذا ما نظر له سان سيمون في كتابه «الكاثوليكية الجديدة». وقد تجاوز أنصاره التنظير إلى إقامة مؤسسة كنسية خاصة بديانة سان سيمون، فقد تلقب (Bazard) وآنفانتيه (Enfanitin) (من أتباع سان سيمون) بأبوي ديانة سان سيمون، وأقاما لها كنيسة في شارع مونسني (monsigny) في باريس عام 1829[3].

هكذا، يظهر مشروع سان سيمون مشروعاً دينياً يتصور الاشتراكية ديانة جديدة تستمد شريعتها من العلم، وتقوم على أنقاض المسيحية التي قوضها العلم. ولم يكن هذا التصور الديني «للاشتراكية العلمية» مقصوراً على الاشتراكيين الفرنسيين، وإنما انسحب على التصورات الاشتراكية في المملكة المتحدة.

روبرت أون[*] (1771 ـ 1858):

تثير شخصية (أون) وأفكاره خلافاً حادّاً بين مؤرخي الأفكار والمناضلين الاشتراكيين ففي حين رأى فيه البعض «مصلحاً معتدلاً، موضع نقاش أحياناً»، جعل منه الماركسيون «أحد أكثر الأمثلة تمييزاً للاشتراكية الطوباوية...» بينما رأى فيه آخرون «أول مناضل من التيار العلماني الإلحادي في إنجلترا»[4].

---

(1) شاتيله، فرانسوا: تاريخ الأفكار السياسية، ص186.

(2) Voir Encyclopedie larousse, vol. 17, P.10734.

(3) Ibid., P.1073.

(*) Robert owen منظر اشتراكي إنجليزي ولد في نيوتن ومات فيها كان صناعياً غنياً فأنشأ أول تعاونيات المستهلكين. وكان صاحب آراء اقتصادية جديدة في عصره حاول تطبيقها بنفسه، وإن لم يلق نجاحاً يذكر.

(4) فرانسوا بيداريدا: الاشتراكية الإنجليزية، ضمن كتاب التاريخ العام للاشتراكية، ج1، ص370.

ورغم هذا الاختلاف، فإن مؤرخي الأفكار الاشتراكية (خلا الماركسيين)، يرون أن «مع (أون)، نغادر ما قبل تاريخ الاشتراكية ونصل إلى أول تعبير عن الاشتراكية الإنجليزية الحديثة. . . فبين عامي 1830 ـ 1840 أصبح مصطلحا «الأونية» و«الاشتراكية» مترادفين، أو قابلين للتبادل بينهما»[1].

لقد وضع (أون) شرطاً، لإقامة الاشتراكية بشكل سلمي «تصفية ثلاثة أعداء للجنس البشري: الملكية الخاصة، بمعنى أنه لا يرى تعارضاً بين الاشتراكية و«الدين» بما هو دين وإنما التعارض بين الاشتراكية والدين المسيحي، لأن الاشتراكية قائمة على العلم، فقد «تماهت الأونية مع «علم الاجتماع»، وهو علم يقدمه (أون) كعقيدة، ولكنه يراه قائماً على العقل والخير»[2].

مثلما لاحظنا عند سان سيمون، فإن التعارض بين الاشتراكية والدين يعود إلى ما شاع في القرن التاسع عشر من تعارض بين العلم والدين المسيحي، لكنها ما تلبث هي نفسها تتطور إلى دين جديد.

وبذلك لا يبدو القرن التاسع عشر قرن العلم (حسب تصورنا الآن للعلم). وإنما هو عصر الدين. فقد صيغت كل الأفكار تقريباً ـ بما فيها الأفكار العلمية ـ في شكل عقائد، فلم يكن عداؤها للدين سوى صدى للعداء التقليدي بين الأديان. ولم يشذ (أون) عن القاعدة، فقد ندد بالأديان «الزائفة مصدر الخرافات» . . . ليعلن عن «دين جديد» يقدم وعود الخلاص بتعابير إنجيلية[3]!

لقد سار (أون)، خصم كل الأديان «إلى تكوين كنيسة»، وكتابة «إنجيل» تمثل في كتابه «العالم الأخلاقي الجديد»، فأصبح «بطريرك طائفة جديدة» حين تلقب بلقب «الأب الإجماعي لجمعية الدينيين العقلانيين»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص369.

(2) المرجع نفسه، ص378.

(3) المرجع نفسه، ص381.

(4) المرجع نفسه، ص374 ـ 375.

ذانك نموذجان من النظريات الاشتراكية التي راجت في القرن التاسع عشر عرضنا لتصورهما للعلم، وموقفهما من الدين.

وإذا كنا قد أعرضنا عن الخوض في الآراء الماركسية، فلأن موقف الماركسية من الدين أشهر من أن يكون موضوعاً للبحث، وتصورها للعلم واضح جليّ، إذ اعتبرت نفسها التعبير الأسمى عنه!

لقد قامت الفلسفة الوضعية، والنظريات الاشتراكية على «عقيدة التقدم» التي «برهنها العلم بإنجازاته المذهلة. فتم افتراض أن التقدم الذي حصل في مجال المعارف العلمية المتعلقة بالقوانين الطبيعية والاكتشافات، لا بد أن ينسحب على النظام الاجتماعي البشري. فجرى الحديث عن «قوانين اجتماعية» لا تقلّ دقة وموضوعية عن القوانين التي تم اكتشافها في مجال العلوم الطبيعية. ولما كانت هذه القوانين تتعارض مع «المعارف العلمية» الأرسطية، ورواية الخلق، كما يسردها سفر التكوين، التي تبنتها الكنيسة، تم افتراض أن «القوانين الاجتماعية» هي الأخرى ينبغي أن تتعارض مع العقائد السائدة. . .

وهكذا، سينظر إلى العلم باعتباره ديناً عاماً تستنبط من فروعه ديانات خاصة. فجرى الحديث عن «فيزياء اجتماعية» تحاول استنساخ القوانين الفيزيائية في مجال العلاقات الإنسانية، وشيدت داروينية اجتماعية على دعائم المذهب التطوري الذي ما يزال هو نفسه يبحث عن موقع له في علم البيولوجيا الوليد.

3 ـ التطورية الاجتماعية:

ظهرت إرهاصات الأفكار التطورية مع نهاية القرن الثامن عشر، وراجت بشكل لافت في القرن التاسع عشر. لم تبق هذه الأفكار حبيسة علم البيولوجيا الوليد، وإنما تجاوزته إلى ميادين اجتماعية وثقافية، رأى بعض الفلاسفة إمكانية البحث فيها انطلاقاً من فكرة التطور. غير أن شيوع التطورية ورسوخها كمنهج علمي قابل للتطبيق في شتى الميادين، لم يتوطد إلا بعد نشر داروين لكتابه «أصل الأنواع» عام 1859.

ومنذ ذلك التاريخ غدت فكرة النشوء والارتقاء «الفكرة الحضارية الطاغية في القرن التاسع عشر، وإن النظريات الأنثروبولوجية، وكذلك النظريات السائدة في كل مجال آخر تقريباً، كانت مسكوبة جميعاً في قالبها. وليس ثمّة مجال للشك في أن جهود دارون هي التي بررت القبول بفكرة النشوء والارتقاء كفكرة موجهة تكاملية»[1].

لقد كان تأثير التطورية بعيداً في الأنثروبولوجيا، بشكل خاص، كما صاغها لويس مورغان (1818 ـ 1881)، فكانت بالنسبة له «عقيدة». وقد تابعه في ذلك أغلب الأنثروبولوجيين خلال الفترة من 1860 ـ 1890، فاعتقدوا أن التطور البشري يحدث عبر مراحل متعاقبة، ومتشابهة في جميع المجتمعات، وهو ما يفسر التماثلات الثقافية. اعتقد مورغان أن الإنسانية تمر بأطوار ثلاثة: الهمجية ـ البربرية ـ الحضارة (قارن: الثالوث ـ حالات المجتمع الثلاث عند سان سيمون ـ حالات الفكر الثلاث عند كونت).

وهكذا كان الشاغل الأكبر للإثنيين التطوريين هو مقارنة العادات، الأخلاق، البنى، إلخ، لدى مختلف المجموعات الاجتماعية بهدف البرهة على التطور المتوازي لهذه المجموعات[2] مع الأنثروبولوجيا إذن، انتقلت التطورية من مجال علوم الأحياء إلى العلوم الاجتماعية. فلم يعد الإنسان الفرد حصيلة تطور عضوي، كما أكد دارون، وإنما غدت المجتمعات ـ هي الأخرى ـ حصيلة للتطور. ومثلما اعتمد دارون القياس والمقارنة بين الأحياء المختلفة، لتحديد قانون عام ينتظم رحلة تطورها من خلية واحدة، إلى ما هي عليه أيامه، ستعتمد الأنثروبولوجيا نفس المنهج لفهم العادات والأخلاق والعقائد، والبنى الاجتماعية في المجتمعات المختلفة، مع افتراض خط تطوري ينتظمها جميعاً.

---

(1) كاردينر: هؤلاء درسوا الإنسان، ص41.

(2) Bordas, Encyclopedie, dirigee par Roger Caratini, edition 1976 - MILAN - ITALIE, VOL.1, P.59.

وبطبيعة الحال ستتبنى الأنثروبولوجيا قانون تنازع البقاء، وبذلك توطدت أركان الداروينية الاجتماعية، فاستطاع دارون أن يقنع العالم بأن «من الموت، والمجاعة والاغتصاب، وحرب الطبيعة الخفية.. قد تأتي الخير الأكبر، وبصورة مباشرة»[1] ذلك ما اقتنع به هربرت سبنسر على الأقل...

هربرت سبنسر[*] (1820 ـ 1903):

اقترن اسم هربرت سبنسر بالتطورية الاجتماعية. فقد كان سباقاً إلى الحديث عن التطور، حتى قبل نشر كتاب دارون «أصل الأنواع»، فقد نشر بحثاً (عام 1852) بعنوان «فرضية التطور» (Development Hypothesis) قال عنه فيما بعد إنه «شكل نموذجاً لكل ما جاء بعده» وقد كان هذا البحث دفاعاً لامعاً عن نظرية التطور العضوي، وكاد سبنسر أن يشير فيه إلى تنازع البقاء كمفتاح للتطور. «ومع أن سبنسر كان قد تأثر منذ عام 1820 بفكرة التطور عامة إلا أنها لم تتركز أمامه بشكل أخاذ إلا عام 1857، بينما كان يعاود قراءة رسائله تمهيداً لنشرها...»[2].

ورغم هذا السبق، فإن سبنسر تبنى التطورية كما صاغها دارون، فحاول

---

(1) كاردينر: هؤلاء درسوا الإنسان ص14.

(*) هربرت سبنسر (Herbert spancer) تلقى تعليمه في المنزل ولم يتلق أي نوع من التعليم العام، فلم يتمكن من الانخراط في الدوائر الأكاديمية في إنجلترا بسبب عدم حصوله على مؤهل جامعي، كان سبنسر ميالاً إلى العمل الفني، وفي عام 1837 تولى منصب كبير المهندسين في هيئة السكك الحديدية بلندن وبرمنغهام ولكنه استقال من هذه الوظيفة عام 1848 ليصبح مساعد محرر لمجلة الاقتصادي (The Economist)، وبعد أربع سنوات من توليه لهذه الوظيفة قدم أول إسهاماته المهمة في علم الاجتماع وذلك بنشره كتاب (الاستاتيكا الاجتماعية) عام 1880 وخلال ثماني سنوات طور المبادئ الأساسية لنظريته الفلسفية، وقام بنشر كتاب بعنوان (المبادئ الأولى) عام 1863م، تأثر بكونت، فكل الأفكار، الرئيسة، وكذلك المنهج الذي اتبعه «سبنسر» تتطابق مع آراء ومنهج كونت. فقد حدد كونت الخطوط الرئيسة لعلم الاجتماع، وقام سبنسر بالتوسع فيها بالبحث والدراسة. ينظر: إلمربارنز، هاري: مقدمة في تاريخ علم الاجتماع.. ترجمة صبحي محمد قنوص، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، ط1 ـ 2003، ص167 ـ 168.

(2) المرجع نفسه، ص50 ـ 51.

هو ومورغان منهجتها «لكنهما ألبساها في نفس الوقت صبغة راديكالية بمدها إلى المجال الاجتماعي»[1].

لقد أراد سبنسر أن «يعطي تأويلاً للعالم قائماً على العلم والعقل»[2] فحاول «تفسير تكون العقائد الدينية بنشوء الإحيائية في المجتمعات البدائية»[3].

كان العلم (حسب الصياغة الداروينية) هو المفتاح الذي سيحاول سبنسر أن يفتح به كل الأبواب. فقد «آمن بأن السلوك البشري، كما يعبر عنه التركيب الاجتماعي والعملية الاجتماعية، قابل للاستقصاء العلمي، فأراد إخضاع الظاهرات الاجتماعية للقوانين العامة»[4].

هذا الإيمان بقدرة العلم على دراسة الظواهر الاجتماعية بنفس النجاعة التي يدرس بها الظواهر الطبيعية، سيبثه سبنسر في كافة مؤلفاته. ففي كتابه «منظومة الفلسفة التوليفية» «المعتمد على مفهوم للنشاط العلمي قريب جداً من مفهوم أوغست كونت، والآخذ عن علم الأحياء، في عصره، فكرته عن التطور يحلل الواقع الاجتماعي بوصفه جسماً ـ هيئة ـ يتنامى وفقاً لمحدداته الداخلية، المتصلة بدورها والمرتبطة بمبدأ التكيف»[5].

لم يكتف سبنسر بتوظيف «العلم» في نظرياته الاجتماعية، وإنما ضمن فلسفته الاجتماعية جوانب علمية بحتة، فقد اشتمل أهم كتابين ألفهما «الفلسفة التركيبية» و«المبادئ الأولية» على «مجلدات في البيولوجيا، والسيكولوجيا»[6]. بالإضافة إلى السوسيولوجيا والأخلاق. هذا الإيمان بالعلم الدارويني (وبقانون تنازع البقاء خاصة) سيجعل سبنسر ينشر أفكاراً في كتابه «التوازن الاجتماعي»

(1) Encyclopedie, Larousse, vol 18, P.11299.
(2) Ibid., P.11299.
(3) Ibid., P.11299.
(4) كاردينر هؤلاء درسوا الإنسان، ص70.
(5) شاتليه، فرانسوا: تاريخ الأفكار السياسية، ص191.
(6) كاردينر: هؤلاء درسوا الإنسان، ص52.

تبرر (علمياً!) ضرورة أن يسود قانون الغاب (= تنازع البقاء) المجتمعات البشرية، فهو يرى أن «الألم، والموت، هما العقاب الذي جعلته الطبيعة جزاء للجهل وقلة الدراية، كما أنه الوسيلة لمعالجتهما» ويندد سبنسر بأي محاولة لتعطيل ما عدّه قانوناً طبيعياً «فبانتزاع أولئك الذين هم في أسفل الدرك من التطور من جهة، وبتعرض المتبقين إلى انضباط الخبرة المستمر، من جهة أخرى، تؤمن الطبيعة نمو جنس لا يتفهم أفراده شروط البقاء فحسب، بل يستطيعون تطبيقها أيضاً دون أن يؤدي ذلك إلى تعطيل التقدم بالقدر نفسه)[1].

بهذه الأفكار «العلمية» كان لسبنسر «أكبر الأثر على القرن التاسع عشر»[2]. ومع ذلك لم يعدم سبنسر من ينتقده بشكل لاذع، من معاصريه، واللاحقين له، وقد تركز هذا النقد حول بحوثه العلمية، خاصة أنه لم يكن سوى مهندس في سكك الحديد، وحين استقال، واعتكف على أبحاثه الإجماعية لم يكن متابعاً للحركة العلمية في عصره، ولم يكن قارئاً لما ينتجه غيره، وإنما حبس نفسه في برج أفكاره. وهذا ما جعله يدور في حلقة مفرغة من التحليل والاستنتاجات وهو ما عابه عليه دارون بصيغة مهذبة فقد اعترف دارون «بأن سبنسر وإن تمكن من التأثير فيه «بمعينه الذي لا ينضب من التعليلات»، فهو لم يقنعه بتاتاً»[3].

أما توماس هكسلي فقد عبر عن رأي دارون بطريقة ساخرة لا تخلو من القسوة، فقد لخص بطريقته الخاصة المأخذ الرئيس على سبنسر بقوله: «إن تعريف سبنسر للمأساة يتلخص في مشهد استنتاج تؤدي به حقيقة»[4].

ولم يكن برغسون أكثر لطفاً مع سبنسر حين قال عن تطوريته إنها «تفرض مقدماً التسليم بصحة ما يتوجب في الواقع تعليله، وشبه منهجه بحركة طفل

(1) المرجع نفسه، ص68.
(2) المرجع نفسه، ص52.
(3) المرجع نفسه، ص53.
(4) المرجع نفسه، ص53.

يلصق صورة على ورق مقوى ثم يقص الورق إلى قطع صغيرة ويعود فيجمعها معاً في شكلها الأصلي وهو على قناعة بأنه قد أنتج شيئاً ما»[1].

وقد تنصل دارون من محاولات استخدام نظريته في المجال الاجتماعي، فقد كان «يعتقد أن دور الانتخاب الطبيعي في تطور المجتمعات المتحضرة عملية كثيرة التعقيد كما أنها إلى حد بعيد، عملية لا يسبر غورها، وقد أكد أن التقدم في المجتمع البشري لا يشكل قاعدة ثابتة»[2].

هذا الرأي سيتبناه لاحقاً برتراند رسل حين يقرر «أنه . . . لا يوجد قانون للتقدم الكوني. . . وكما تظهر معرفتنا الحالية، لا يمكن استنتاج فلسفة تفاؤلية بشكل صالح من مبدأ التطور»[3].

أما كارل بوبر فسيقرر عام 1974 أن «الداروينية ليست نظرية علمية قابلة للاختبار وإنما هي برنامج بحثي ميتافيزيقي»[4]. هذا هو المعين الذي سيغترف منه علمانيو عصر النهضة، فيتبنوا كل أطروحاته بحماس فائق.

لعل من المفيد أن نلاحظ الوحدة الفكرية التي تنتظم كلاً من سان سيمون، كونت، دارون، وسبنسر فيما يتعلق بالعلم والدين، فقد نظروا جميعاً للتعارض بين الدين والعلم، وقد يعود ذلك إلى أنهم تصوروا العلم ديناً جديداً أكثر قدرة على تلبية الحاجات البشرية من الديانات السائدة.

من هنا فإن التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضاً بين الدين والعلم منظوراً إليه في حدوده التجريبية التي توقفه عند محاولة اكتشاف القوانين الطبيعية، وإعطاء تفسيرات معقولة للظواهر الطبيعية، وإنما هو تعارض بين الدين و«ديانة العلم» أي العلم وقد أخرج من حدوده الطبيعية إلى مجال

---

(1) المرجع نفسه، ص56.
(2) المرجع نفسه، ص35.
(3) رسل: الصراع بين العلم والدين، ص43.
(4) ماير: أرست: هذا هو علم البيولوجيا، ص73 ـ 74.

المعتقدات والأخلاق والنظم الاجتماعية. فحين يتصور العلم كدين فلا بد أن يتعارض مع غيره من الديانات، كما أن الديانات تتعارض فيما بينها.

لقد شهد القرن التاسع عشر ثورة علمية لا سابق لها، انبهر بها فلاسفة ومفكرو ذلك العصر، فحاولوا استخدام مناهجه في مجالات الحياة البشرية، وهي لم توضع لها أصلاً ولما كانوا عاجزين عن تقديم براهين مقنعة، تقوم على الملاحظة والتجربة، لجأ فلاسفة العلم إلى العقائد الراسخة فجعلوا من العلم عقيدة يمكن استنتاج أي شيء منها، لكنهم أرادوا تصوير هذه العقيدة الجديدة متفوقة على غيرها من العقائد لأنها تستبعد التفسيرات الغيبية، فلا تلجأ إلى كائن مفارق لتفسير الكون ونظامه، ولا تعد بجنة في عالم آخر موهوم، وإنما تحاول إيجاد الجنة على الأرض، وهي تحقق نجاحات باهرة في هذه المحاولة. . .

الفصل الثاني

العلم عند العِلمانيين

I) الأيديولوجيا علم.

1 ـ شبلي شميل: مبشر الداروينية.

2 ـ سلامة موسى: استثمار الداروينية.

II) العلم دين.

1 ـ شبلي شميل: ذم الدين ـ ديانة العلم.

2 ـ سلامة موسى: نقد الدين ـ ديانة التطور.

3 ـ فرح أنطون: الجمع بين رأيي الحكيمين

الفصل الثاني

العلم عند العِلمانيين

رأينا في الفصل الأول نماذج من الأيديولوجيات العِلمانية[1] التي راجت في القرن التاسع عشر في أوروبا. هذه الأيديولوجيات (الفلسفة الوضعية ـ النظريات الاشتراكية ـ الداروينية الاجتماعية) هي التي سيتبناها بحماس شديد علمانيو النهضة العربية باعتبارها «علوماً» كفيلة بتحقيق النهضة المنشودة. وانطلاقاً من هذه الأيديولوجيات سيتم تصور النهضة ذاتها. ذلك ما نلاحظه في ملف المقتطف الذي خصصته للنهضة الشرقية الحديثة (أظهر مظاهرها، وأبقى آثارها).

يعرّف أمين الريحاني النهضة بقوله: «إني أفهم بالنهضة الثورة على القديم الذي أمسى عقيماً، والقديم الذي صار بالياً، والقديم الذي كان منذ البدء فاسداً، إن كان في الأحكام، أو في العقائد، أو في الآداب، أو في العلوم»[2].

---

(1) ظهرت لفظة عِلمانية (Sciantisme) بكسر العين صفة لأولئك الذين يؤمنون بأن للعلم قدرة فائقة على إعطاء تفسير علمي للأشياء. عرفها جون فيول (Jean Fiolle): بأنها الاعتقاد في القدرة الفائقة للعلم الوضعي حتى في المجال الديني، وهي تختلف عن العَلمانية (بفتح العين) (Laicite).

انظر: القاسمي: العَلمانية وطلائعها في مصر، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، ط1، 199، ص32.

(2) الريحاني، أمين: النهضة الشرقية الحديثة (أظهر مظاهرها، وأبقى آثارها)، المقتطف، المجلد 71، 1 يوليو 1927، ص489.

في هذا التعريف تظهر النهضة فعلاً عنيفاً موجهاً إلى القديم الذي يحكم عليه بالعقم والفساد. فالنهضة، بهذا المعنى لا تعرف حلولاً وسطاً، وإنما هي ثورة في مجال العقائد، والآداب، والعلوم. والثورة بطبعها ليست فعلاً تراكمياً، وإنما هي هدم راديكالي، وتشييد جديد تماماً على أنقاض ما تمّ هدمه.

بهذا المعنى تمثل النهضة قطيعة جذرية مع الماضي، بل إن شرطها هو التخلص من هذا الماضي... في هذا التصور ليس هناك مكان في النهضة لقيم، وعقائد، وثقافة، وعلوم المجتمع العربي الإسلامي، إذ شرط النهضة التخلص من كل ذلك.. النهضة إذن نبت جديد كل الجدة، تدمير للبنى الاجتماعية والمعرفية السائدة لتقام على أنقاضها بنى مختلفة عنها كل الاختلاف.

هذه الراديكالية سيخفف إسماعيل مظهر من حدتها ـ في نفس الملف ـ حيث يعرّف النهضة بأنها: «... لن تحدد بأكثر من أنها تغير في الأساليب على مقتضى الحاجات العامة التي تحيط بالجماعات... وأن تغير الأساليب في مجموعها وجزئياتها يجب أن تساير سنن النشوء والارتقاء حتى يصبح أساس النهضة ثابتاً بعيداً عن الطفرة القائمة على غير أساس طبيعي»[1].

يبدو مظهر أقل ثورية من الريحاني في تعريفه للنهضة، حين لا يرى فيها سوى تغير في الأساليب على مقتضى الحاجات. لكن رأي مظهر المحافظ يعود إلى رغبته في إكسابه صبغة علمية عن طريق ربطه بنظرية النشوء والارتقاء. فهو يتصور النهضة على هديها. تبعاً لهذا التصور تصبح النهضة شبيهة بالتغيرات التي تحدث في الكائنات العضوية، وهي تغيرات ـ حسب نظرية النشوء والارتقاء ـ أبعد ما تكون عن الثورية. فكأن مظهر يتصور النهضة تغيراً بطيئاً خاضعاً لحتمية الحاجات العامة للجماعات البشرية منظوراً إليها في أصولها الحيوانية.

(1) مظهر، إسماعيل: نفس المعطيات السابقة، ص612.

وهو استدعاء واضح للداروينية الاجتماعية بصفتها علماً يقدم التفسير الصحيح للظواهر الاجتماعية التي تتصور مماثلة للظواهر الطبيعية!.

وإذا كان مظهر يركز على البعد «الطبيعي» للنهضة، فإن بايرد ضدج، يرى أظهر مظاهرها، وأبقى آثارها في الحياة الثقافية والعقدية.

فعنده أن «أظهر مظهر في النهضة الحديثة هو أن الناس أخذوا يفقدون ما لهم من الثقة في تقاليد آبائهم كقاعدة لمعتقداتهم الدينية والأدبية دليل لسلوكهم وأنهم أخذوا يبحثون عن أساس آخر لهذه المعتقدات»[1].

هنا أيضاً تربط النهضة بالتخلي عن العادات والعقائد التي كانت سائدة في المجتمع. وكأن النهضة هي هذا فقط، أو كأن التخلي عن عادات وعقائد الآباء شرط لازم للنهضة!. نفس التصور يتبناه سلامة موسى حين يقيم تقابلاً بين العقائد والمعارف، بين القديم والجديد، ويحكم على الأمة أنها ما تزال تعيش ثقافة القرون الوسطى لأنها «تؤثر العقائد على المعارف، والقديم على الجديد». لكن سلامة موسى يبشر بأن «نور الفجر الجديد قد بزغ»[2].

هذا الفجر الجديد يراه في استنساخ القيم الأوروبية، فهو لا يستطيع أن يتصور «... نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[3].

تلك هي التصورات التي كانت رائجة لدى العِلمانيين حول مفهوم النهضة (سنؤجل عرض تصور التأصيليين إلى الفصل الثالث). وقد اقتصرنا عليها دون البحث في المفهوم عموماً، لأن ما يهمنا أساساً هو تصور النماذج الثلاثة التي اخترناها موضوعاً للبحث، لأن هذا التصور هو الذي سيوجه جهودهم لتحقيق

---

(1) بايرد ضدج: النهضة الشرقية الحديثة، نفس المعطيات السابقة، ص367.

(2) موسى، سلامة: ما هي النهضة، الجزائر، موفم للنشر، ط2، 1990، ص104 ـ 105.

(3) المرجع نفسه، ص107.

النهضة المنشودة. والعنصر المشترك بين التعريفات التي سقناها هو العلم الذي يحتل مكانة مركزية في تصور النهضة. لذلك يتوجب علينا أن نتعرف على طبيعة العلم الذي كان رائجاً في تلك الحقبة.

العلم الرائج:

اضطلعت مجلات غير متخصصة بترويج العلم في عصر النهضة فكونت بذلك التصور الذي ساد لدى المتعلمين عن العلم ورسالته.

ويتلخص تصور تلك المجلات للعلم في أنه فتح جديد، رسالة جديدة كفيلة بتحقيق أماني الإنسان، وإخراجه من ظلمات الجهل، وجهالات الماضي. ومن ثم لم يكن اهتمامها منصباً على بنية العلم في ذاته، وإنما على أهدافه وطموحاته؛ بل على الأصح أهداف وطموحات مثقفي عصر النهضة التي ظنوا أن العلم قمين بتحقيقها.

يقول منير البعلبكي في افتتاحية العدد الأول من مجلة العلوم: «هذه المجلة هي... وليدة الحاجة... وبديهي أن الحاجة التي جعلت من هذه المجلة شيئاً واجب الوجود... لا تتمثل فحسب في خلو العالم العربي اليوم من مجلة علمية واحدة تقدم إلى العرب خلاصة العلم المعاصر... ولكنها تتمثل على نحو أكثر حدة في غيبة العلم الكلية، إذا جاز التعبير، عن حياتنا غيبة الروح العلمي عن أعمالنا، والطريقة العلمية عن تفكيرنا...»[1].

مجلة العلوم إذن محاولة لسد فراغ يتمثل في غياب مجلة علمية، لا تكتفي بتقديم خلاصة العلم المعاصر، وإنما تتجاوز ذلك إلى إشاعة الروح العلمي في الأعمال، والطريقة العلمية في التفكير. هي إذن ـ من خلال منهجها ـ ذات طابع تعليمي تربوي تهتم بترويج الروح العلمي والطريقة العلمية، معززة

(1) البعلبكي، منير: رسالة وأهداف، افتتاحية العدد الأول من مجلة العلوم (مجلة شهرية للثقافة العلمية)، تصدر عن دار العلم للملايين ـ بيروت، السنة الأولى، العدد الأول، مارس 1956.

بخلاصة عن العلم المعاصر. وبذلك تظل بعيدة عن التخصص الدقيق والخوض في العلوم الطبيعية في دقائقها. ذلك ما يصرح به البعلبكي حين يحدد رؤية مجلته لرسالتها العلمية: «ستحاول هذه المجلة أن تلين من قناة العلم، وتذلل شعابه، وتبسط صعابه، بحيث يفهمه أوساط القراء، ويألفون جوه، وينتهون آخر الأمر إلى أن يتذوقوه ويسيغوه، كما يتذوقون القصص والشعر ويسيغونهما... ستعالج هذه المجلة إلى جانب «العلوم الخالصة» علوماً أخرى لا تقل عنها شأناً وخطراً، من مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وعلم الصحة وغيرها من متممات الثقافة العامة»[1].

هدف هذه المجلة إذن هو ترويج الثقافة العلمية، تقديم صورة مبسطة للعلم، بل تصويره في قالب جمالي يجعل أوساط القراء يتذوقونه كما يتذوقون القصص والشعر. ماذا يبقى من العلم حين يقدم في هذه الصورة الأدبية!.

ما ستقدمه المجلة على الحقيقة هو خطاب أدبي حول العلم هدفه تقريبه إلى الأفهام، وتحبيبه إلى النفوس، ومن ثم لا يمكن أن تعد المادة التي تقدمها المجلة مادة علمية، وإنما هي إنشاء أدبي حول العلم.

لذلك لن نجد في المجلة أي تعريف للعلم إلا في العدد الثالث حين يستعرض نوري جعفر (دكتوراه في علم النفس!) مجموعة تعريفات للعلم تصفه بأنه: «مجموعة من الحقائق الثابتة»[2] يعود هذا التعريف إلى رؤية خارجية إلى نتائج العلوم، وليس ثمرة لممارسة علمية فعلية. بمعنى أن العلماء الذين يمارسون البحث العلمي يدركون أن حقائق العلم أبعد ما تكون عن الثبات، لأنها تتغير بين أيديهم بشكل مستمر. والذين «يعتقدون» أن العلم مجموعة من الحقائق الثابتة هم أولئك الذين ينشئون خطاباً حول العلم دون أن يكونوا

---

(1) المرجع نفسه.

(2) جعفر، نوري: العلم.. تعريفه ومجاله، مجلة العلوم، المجلد الأول، السنة الأولى، العدد 3، مايو 1956، ص22 ـ 25.

ممارسين فعليين للبحث العلمي، وإنما يكتفون بالوقوف على نتاجه في صيغة يعدونها نهائية، ولذلك يقدمون تصوراً للعلم في شكل نظام مغلق تنضاف حلقاته بشكل إيجابي مطرد التقدم.

هذا التصور يجعل أولئك الذين ينشئون خطاباً حول العلم يقبلون تأكيدات تنافي الحسّ السليم، لمجرد أنها تقدم باسم العلم.

ذلك ما وقعت فيه مجلة «المقتطف» (كانت من أهم مروجي الثقافة العلمية) حين تقول: «. . . أثبتنا. . . أن الزنوج لا يتألمون كما يتألم البيض وأن ذلك معروف بالتواتر ومثبت بالامتحان، إذ قد ثبت أن شعور أعصابهم أقل من شعور أعصاب البيض». وعلى هذا «الإثبات» تبني «المقتطف» حكماً عاماً «وكل يوم نرى دليلاً جديداً على أن الناس يتفاوتون في شعورهم بالألم».

وانطلاقاً من هذا الحكم العام تقسم «المقتطف» ـ استناداً إلى مرجع علمي ـ الناس إلى فئتين: «وقد قسم الدكتور كلياد الناس إلى قسمين: أصحاب البنية العصبية، وأصحاب البنية العضلية. فمن القسم الأول العلماء ورجال العقول والأقلام، ومن القسم الثاني العمَلة والفلاحون»[1].

بناءً على تلك «المعارف العلمية» سيتم الحديث عن أهم إنجازات العلم على المستوى الإنساني. فقد «استحدث العلم جملة انقلابات صارخة في التعقل الإنساني. من ذلك جحوده المعجزة، وإيمانه بالسببية. ومنها أنه [الإنسان] حيوان قابل للارتقاء والتقدم، لا خلق جامد على نموذج لا يتطور»[2].

إذا تتبعنا «الإنجازات» المذكورة لاحظنا أنها لا تعود إلى حقل الممارسة العلمية، وإنما هي استنتاجات يذهب إليها أصحابها مستفيدين من نتائج البحث

---

(1) المقتطف: عالم الأحياء، (مقال غير موقع)، المجلد 38، ج3، 1 مارس 1911، ص249.

(2) مظهر، إسماعيل: التكافل الاشتراكي (نظرية ما في النظام الاجتماعي)، المقتطف، ج5، 1 ديسمبر، 1947، ص354.

العلمي دون أن يكونوا هم أنفسهم ممارسين لهذا البحث، ودون أن تكون تلك الاستنتاجات موضوعاً للبحث العلمي ذاته.

فليس من اختصاص العلم البحث في المعجزات، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يصدر عليها حكماً موضوعياً، كما أن الممارسة العلمية الدقيقة لم تثبت أبداً أن الإنسان حيوان قابل للارتقاء، وإنما قادت دارون استنتاجاته، المبنية على وقائع علمية (دون أن تكون هي ذاتها موضوعاً للتحقق العلمي) إلى أن الإنسان ربما كان من سلالة حيوانية، ولم يستطع دارون، ولا العلم من بعده إثبات ذلك.

هذا العلم الرائج الذي يدلل على أن لا «نسبة ثابتة بين كبر الدماغ وكبر العقل» بأن «أكبر الناس أدمغة الأسكيمو وهم أحط من غيرهم»[1] سيهتم بتفنيد العقائد أكثر من اهتمامه بكشف القوانين الطبيعية...

نشرت المقتطف نص رسالة كتبها دارون إلى أحد قرائه الذي سأله عن رأيه في القضايا الدينية، حين «ارتاب في صحة الديانات» لقراءته كتب دارون.

يقول دارون ـ في الرسالة المذكورة ـ «سيدي! إني مشغول جداً. وأنا شيخ ضعيف الصحة وليس لي وقت لأجيبك على مسائلك بالتفصيل إذا فرض أنها مما يمكن الإجابة عليه. العلم والمسيح لا علاقة بينهما إلا في كون العلم يزيد الإنسان حذراً من التسليم بكل دليل مهما كان. أما من جهتي فأنا لا أعتقد بأنه هبط وحي على الإطلاق. ومن جهة أخرى فعلى كل أحد أن يستنتج نتائجه من مرجحات مبهمة متناقضة...»[2].

لن نتوقف عند صحة نسبة هذه الرسالة إلى دارون، أو عدمها، إنما يهمنا منطوقها، وما يمكن أن يستنتج منه لتحقيق هدف «المقتطف» في ترويج العلم،

---

(1) المقتطف، المجلد 38، ج2، فبراير 1911، ص157.

(2) المقتطف، المجلد 7، ج3، آب 1882، ص234.

والروح العلمية. . . تبدو الرسالة ـ في بدايتها استعادة لجواب ذلك السوفسطائي[1] حين سئل عن وجود الآلهة، فقال إن هذا بحث يطول، والعمر قصير، ومن الواضح أن هذا الجواب لم يعد حينها جواباً فلسفياً، واستعادته بعد قرون لن تجعل منه جواباً علمياً. وقد كان السوفسطائي أكثر اتساقاً مع نفسه من العالم. فقد استبعد السؤال من مجال بحثه، ومن ثم لم يقطع فيه برأي. لكن العالم ما يلبث يعطي إجابة قطعية مستبعداً أي علاقة بين العلم والمسيح (لاحظ أنه لم يقل الدين، وإنما نص على دين بعينه)، ثم يجزم بعدم هبوط أي وحي، ليحكم أخيراً على الخطاب الديني بالإبهام والتناقض. . .

صحيح أن دارون لم ينسب آراءه هذه إلى العلم؛ بمعنى أنه لم يصرح بأن البحث العلمي الجاد قد أوصله إلى هذه النتائج، وإنما هي آراء ومعتقدات شخصية. ولكنها حين تقدم على لسان عالم، هو أبرز علماء تلك الأيام، فلن يتردد كثيرون في نسبتها إلى العلم، ما دامت آراء عالم جليل. فكم من الناس يستطيع أن يفصل بين العالم وهو يمارس نشاطه العلمي البحت، وبين العالم في بعده الإنساني والروحي!

إن صفة العالم تطغى ـ عند غير الممارسين للبحث العلمي ـ على الصفات الأخرى. ومن ثم فهم يعتقدون أن مشاعره علمية، وعقائده علمية. . . بهذه الطريقة وظف أولئك الذين أنشئوا خطاباً حول العلم نتائج العلوم، وصدقيتها لمحاربة الدين. وبذلك أخرج العلم من مجال البحث في الظواهر الطبيعية، إلى منازعات الآراء الفكرية، والعقائد الغيبية ليستقوي به فريق على فريق آخر. وقد كان مروجو الداروينية الأكثر نشاطاً في هذا المجال.

يقول هسكلي «قد تقع على كثيرين من حسني النية يقولون لك بأن العراك

---

(1) الإشارة إلى بروتاغوراس.

بين العلم والدين قد انتهى أمده وفات زمانه. والحقيقة على نقيض ذلك. فإن تلك المعركة التي أطلق عليها تجاوزاً معركة الدين والعلم تكاد تبلغ في هذا الزمان شكلها الفاصل. فإن كل الوقائع القديمة لم تكن سوى مناوشات بين الطلائع. وما حادثة غاليليو، وحادثة دارون إلا تصادمين بين طرفي المتخاصمين. أما الموقعة الكبرى فإننا في انتظارها. وهي ولا شك ستتناول فكرة وجود خالق، ولا شيء غير هذا»[1].

هذه الموقعة الكبرى سيكون شبلي شميل أحد فرسانها في المشرق العربي...

I ـ الأيديولوجيا علم:

1 ـ شبلي شميل: مبشر الداروينية:

فتن الطبيب البروتستانتي، الذي لم يمارس مهنته وإنما اشتغل بالصحافة في مصر، بالداروينية؛ فكان أول من بشر بها في الشرق العربي منذ سنة 1876 بعد عودته من أوروبا، فرام نشرها على أعمدة جريدة «بريد الشرق» (Le courier de L'orient) الناطقة بالفرنسية[2].

هذه السفرة إلى أوروبا، التي لم تستغرق سوى سنة، استثمرها شميل في الاطلاع على الآراء الفلسفية المنتشرة في أوروبا في ذلك العهد.

فقد أخذ بآراء بخنر المادية التي ذاعت في المدرسة الألمانية، ولابلاس الفرنسي، وهيكل، ولافوازييه، ونيتشه، وعدّ نيوتن وداورن إمامين عظيمين من أئمة المادية[3].

---

(1) مجلة العصور، المجلد 3، العدد 15، نوفمبر 1928، ص348.

(2) القاسمي: العلمانية، ص158، وانظر كذلك، فلسفة النشوء والارتقاء لشميل، ص2، مقدمة.

(3) مدكور، إبراهيم وآخرون: الموسوعة العربية الميسرة، مصر، طبع دار الشعب، ط2، 1972، ص1073.

هذا الخليط من القراءات السريعة هو الذي سيشكل فكر شميل الذي سيحاول بحماس منقطع النظير أن يذيعه في الشرق.

وسيشاطره في هذه المهمة كل من فرح أنطون وسلامة موسى اللذين ربطته بهما علاقات عمل وصداقة[1].

ولد شميل في قرية كفر شيما في لبنان في عائلة أورثوذكسية، (لكنه انتقل إلى البروتستانتية على يد المبشرين الأمريكان في سورية) سنة 1850، ومات في القاهرة في الثاني من يناير 1917، وبين هذين التاريخين كانت حياة شميل نشاطاً دؤوباً في نشر العلم (ما عده العلم) بين أبناء الشرق.

وقد تكوَّن لديه ـ بفعل قراءاته السريعة ـ تصور للعلم ورسالته سنحاول بسطه في قراءة نقدية.

علم شميل:

قدّم شميل تصوره للعلم من خلال منافحته عن الداروينية التي عدها قمة ما وصل إليه الإنسان من المعارف العلمية، فحاول نشرها عبر مقالاته في الصحف. لكن شميل يعترف ـ رغم ذلك ـ أنه يجهل دقائق هذا المذهب، لذا سيكتفي ببسط «كلياته ومراميه». يقول شميل: «وأنا ألتمس العذر من علمائنا... إذا لم يتيسر لي بسط هذا المذهب بسطاً علمياً كافياً وافياً كما هو مبسوط في مطولات الغرب لأسباب لا تخفى عليهم في مثل أحوالنا عموماً ولا سيما أن علمي بذلك محدود... ولكني إذا كنت قد قصرت في بسط جزئيات هذا العلم بالتدقيق الكلي لعذر وغرض أيضاً إلا أنني أقدر أن أؤكد لهم أني من جهة كلياته ومراميه لم أدخر وسعاً في إبلاغها إلى أقصاها صحة ومرمى..»[2].

---

(1) القاسمي: العلمانية، ص59 وما بعدها.

(2) شميل، شبلي: فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، مصر، مطابع المقتطف، 1910، مقدمة، ط2.

يبدو في هذا النص الكثير من اضطراب العبارة الموحي بتشويش الفكرة. فهو يصف الداروينية بأنها مذهب «هذا المذهب»، ثم ما يلبث يصفها بصفة العلم؛ «هذا العلم»! والدقة العلمية تفترض التمييز بين المذهب والعلم؛ فالمذاهب بنات أفكار غالباً ما تكون مجردة، بينما العلم نتاج التجربة. مصطلح المذهب يحيل إلى العلوم الإنسانية، ولا مكان له في العلم الدقيق. ويبدو الاضطراب الثاني في اعتراف شميل بعجزه عن «بسط هذا المذهب بسطاً علمياً» معللاً ذلك بأن «علمي بذلك محدود». لكنه ما يلبث يلجأ إلى تعليل ثان حين يصبح المذهب علماً، فيغدو التقصير «لعذر وغرض». فإذا كان العذر هو ما نوّه عنه آنفاً، فما هو الغرض الذي يمكن أن يرمي إليه شميل من عدم بسط جزئيات علم أراد نشره على أوسع نطاق! وما دام شميل عاجزاً عن بسط المذهب بسطاً علمياً لجهله بدقائقه، ومقصراً في بسط جزئيات هذا العلم لغرض، فإنه سيتجه إلى كلياته ومراميه يبلغها إلى أقصاها. والاشتغال بالكليات والمرامي هو الذي سيسود تناول شميل للداروينية. فبدل أن يغوص في النظرية محاولاً تحديد منطلقاتها، ومبيناً الدعائم العلمية والوقائع العينية التي تستند إليها، سيعمد شميل إلى بسط الداروينية إلى مجالات أبعد ما تكون عن الممارسة العلمية التي يفترض أن الداروينية نتاجها. يقول: «والحق أن فضل دارون العظيم ليس في فكرة وضع أساس هذا المذهب بل بتأييده له بالأدلة العلمية الطبيعية، وجعله صالحاً، لا لأن يطبق على الأحياء وحدها فقط بل لأن يشمل الطبيعة كلها لا في الأرض ومواليدها الجماد والنبات والحيوان فقط بل في السماء وأجرامها أيضاً»[1].

يطبق شميل رؤيته الشمولية للداروينية عبر مثالين يجمعان بين السماء والأرض. فهو يطبقها على الدين مؤكداً «أن مذهب دارون كما يصح على الأنواع يصح على الديانات أيضاً. فإن الديانات المختلفة كالأنواع تنشأ من أصل واحد وتتحول بعضها من بعض وتتنازع نظيرها...»[2].

(1) المرجع نفسه، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص48.

المثال الثاني هو الإنسان الذي ينفي شميل أن يكون في تركيبه شيء غير مادي، اعتماداً على الداروينية. «واعلم أن الإنسان على رأي هذا المذهب طبيعي هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة... فالإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحسّ والشهادة، وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب...»[1].

يستنكر شميل أن توصف هذه الآراء ـ التي يقدمها جاهزة ناجزة ـ بالغرابة، فهي بالنسبة له «... نتيجة لازمة عن أبحاث علمية صادرة من معمل الطبيعي وداخلة في بوتقة الكيماوي وواقعة تحت مشرط الجراح ولا سبيل للخروج عنها إلا بالوقوع في الغريب. ولا يجوز أن ترمى بالغرابة إلا إذا جاز أن تكون الأحكام الاجتهادية أصدق من الدليل الاختباري وأن يكون النظر المجرد أصدق من الحسّ»[2].

الأيديولوجيا هي آراء خصمي! فأي معمل لاحظ فيه شميل أن الديانات «تنشأ من أصل واحد، وتتحول بعضها من بعض»! وأي كيمياوي يستطيع أن يؤكد اعتماداً على بوتقته أن ليس في الإنسان ما يدل على اتصاله بعالم الروح...! أليست أحكام شميل حول أصل الدين وطبيعة الإنسان أقرب إلى الأحكام الاجتهادية منها إلى الدليل الاختباري!.

ذاك هو «العلم» الذي يشيده شميل حين يستثمر الداروينية خارج حدودها، أما حين يحاول فهم منطوق النظرية ذاتها، فإنه لا يفلح إلا في تشويهها، وإظهارها في شكل يناقض أصولها. فهو ينسب إلى دارون أنه قال: «الأحياء نشأت في أول الأمر من خمسة أو ستة أصول تامة الخلق، ومنها تفرعت سائر الأحياء المعروفة اليوم»[3].

---

(1) الدكتور شبلي شميل: المقتطف، المجلد 50، ج3، ص227 مقال غير موقع.
(2) آراء الدكتور شبلي شميل: المقتطف، المجلد 41، ج3، سبتمبر 1912، ص299 ـ 30 مقال غير موقع.
(3) شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، ص16.

لقد أوقعه في هذا الخطأ اعتماده على النقل عن بخنر الذي أساء فهم قول دارون في الفصل الأول من كتاب أصل الأنواع[1]. أن «أصول الماشية في أوروبا لها خمسة أصول أو ستة نزحت إليها من بلاد أخرى. وهنا التبس الأمر على العلامة بخنر وجاراه في ذلك دكتور شبلي شميل إسرافاً في الثقة بالنقل عن ذلك الفيلسوف المادي»[2].

كان شبلي شميل إذن ينقل آراء فلاسفة حين كان يعتقد أنه يقرر حقائق علمية. وهذا ما سيدفعه إلى اعتبار الفلسفة المادية جزءاً من العلم؛ بل هي العلم عينه، «... فهي فلسفة قائمة على مبادئ علمية ثابتة تكاد تكون قضاياها كالقضايا الرياضية نفسها»[3].

هذه الوثوقية، والاعتقاد الأعمى في الفلسفة المادية ستنتج عنه رؤية حدية، تقوم على رفض الحلول الوسط، ومبدأ نسبية الأشياء «... ولما كانت الحقيقة لا تتجزأ، فإما هنا وإما هناك، وكانت مباحث الطبيعيين أقرت مذهب الماديين في فلسفة الكون على قرار علمي مكين أقل ما فيه أنه يثبت مبدأ التوحيد الطبيعي في المواد والقوى رأيت أن أخوض غمار هذا البحث من وجهه العلمي البحت...»[4].

من المعلوم أن الفلسفة المادية ليست من العلم في شيء. فهي مجرد توظيف فلسفي لنتائج الأبحاث العلمية. والمقصود بالتوظيف هو استنتاج نتائج من البحث العلمي لا يمكن ربطها بالعلم بشكل دقيق. هذا التوظيف يتماشى مع ما صرح به شميل من أنه سيهتم ببسط كليات ومقاصد الداروينية، وهو فعل أيديولوجي، وليس ممارسة علمية.

ولا يخرج الماديون عن نفس السياق حينما يشيدون فلسفة يرفعونها إلى

---

(1) دارون: أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، ج1، ص30.

(2) مظهر، إسماعيل: فصل المقال، ص77.

(3) شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، ص25.

(4) المرجع نفسه، ص24.

مصاف العلم وهي إلى الميتافيزيقا أقرب منها إلى العلم، ما دامت تقوم على مقولة ميتافيزيقية (المادة). وما دام الأمر كذلك فإن خوض شميل غمار هذا البحث من وجهه العلمي البحت لن يخرج عن سياق توظيف العلم، أو ما يعد علماً، في مواضيع أيديولوجية فلسفية. وهو ما سيمارسه شميل بالفعل حين يتحدث عن الاشتراكية «... الطبيعية المبنية على مبدأ العلوم الطبيعية»[1] وبذلك «تصبح الاشتراكية لا مذهباً من المذاهب أو تعليماً من التعاليم... بل نتيجة لازمة للعلم الطبيعي نفسه...»[2].

تلك ثلاث مجالات يتجلى فيها تصور شميل للعلم؛ الداروينية موظفة في المجال الاجتماعي، والفلسفة المادية، والاشتراكية. وهي مجالات ستفرض على هذا التصور أن يكون نتاجاً لممارسة أبعد ما تكون عن العلم الطبيعي، وإن كانت تصر على الانتساب إليه. وتلك إحدى خصائص الأيديولوجيا. فهي أبداً تدعي الصلة بالعلم منهجاً وموضوعاً.

لكن هذه الدعوى ما تلبث تظهر باطلة حين تنكشف الأيديولوجيا أمام الاختبار العلمي الرصين... ذلك ما نلاحظه حين ينقلب «العلم» ديناً عند شميل. إلا أننا نؤجل البحث في ذلك إلى أن نستجلي تصور سلامة موسى للعلم...

2 ـ سلامة موسى[*]: استثمار الداروينية:

إذا كان شميل قد اكتفى بالتبشير بالداروينية ـ في صيغتها الاجتماعية ـ

(1) شميل: كتاب حوادث وخواطر، نقلاً عن المقتطف، المجلد 42، ج1، 1 يناير 1913، ص59.
(2) المرجع نفسه، ص16.
(*) ولد 1887، في كفر سليمان العفي ومات في القاهرة عام 1958.
نشر آراءه في مقالاته وتحاريره، وافتتاحياته في الصحف التي أنشأها، وتعاون معها، من أهمها (المستقبل، المصري، المقتطف...) من أهم الذين تأثر بهم من الكتاب العرب يعقوب صروف، فرح أنطون، لطفي السيد، شبلي شميل، ومن الغربيين دارون، نيتشة، ماركس، وآخرين نشر أسماءهم في كتابه «هؤلاء علموني».

كما اطلع عليها ـ في الغالب ـ في مصادر ثانوية، فإن سلامة موسى سيحاول استثمار الداروينية في مجال اهتمامه. فسينطلق منها لترويج أفكار أراد لها أن تكتسب صدقية العلوم الدقيقة بانتسابها إلى نظرية النشوء والارتقاء. ومن ثم فإن جهده لن ينصب على شرح النظرية أو الدعاية المباشرة لها، وإنما سيحاول استنتاج خلاصات منها تدعم آراءه، حتى وإن كانت استنتاجاته تبدوا أحياناً غاية في التعسف. لكنه سينظر إلى تلك الاستنتاجات على أنها ذهاب بالنظرية إلى غاياتها التي لم يستطع (أو لم يرد؟) داروين ـ لسبب أو لآخر ـ أن يصل إليها...

يعترف سلامة موسى أن داروين كان متحفظاً (وأتباعه) حول بعض النقاط التي سيدفعها موسى إلى حيث لم يرد داروين أن تصل. فهو يؤكد أن داروين كان «... يحتاط في كل ما يقوله، فلم يتورط مرة في القول بأن أصل الإنسان قرد. ولم يقل ذلك (هكسلي) أيضاً»[1]. لكن سلامة موسى سيتورط في ذلك، فيحاول بشتى البراهين (ما عده براهين) «إثبات» أن الإنسان والقرد من أصل واحد. يقول: «وقد أثبتت عملية الترسب قرابة الإنسان من الحيوان وخاصة تلك القردة العليا مثل الشمبانزي أو الغوريلا... فالإنسان والقرد من أصل واحد...»[2].

بالإضافة إلى ترسب الدم يسوق موسى دليلاً آخر يعتمد على ملاحظة التشابه بين أطفال الإنسان و«أطفال القردة» (كذا في النص!) ليستنتج من ذلك أن «هذه القردة والإنسان يشتركان في أب واحد» سماه «الإنسان القردي المنتصب»[3].

كما يجد موسى برهاناً ثالثاً ذا طابع سيكولوجي، فيؤكد أننا «حين

(1) موسى، سلامة: نظرية التطور، ص172.
(2) المرجع نفسه، ص78 ـ 79.
(3) المرجع نفسه، ص173.

نحاول تأديب أنفسنا إنما نجاهد ذلك القرد الذي لا يزال حياً في عروقنا. ومعظم المجرمين والبله قد انتصرت فيهم عناصر القرد على عناصر الإنسان...»[1].

لا يكتفي سلامة موسى بمحاولة البرهنة على أن الإنسان والقرد يعودان لأصل واحد، وإنما يؤكد على مشاركة الإنسان لحيوانات أخرى عبر رحلة تطوره الطويلة، «فالإنسان لم يكن إنساناً منذ الأزل، وإنما كان حيواناً يشبه القرد، وكان قبل ذلك يشبه الليمور وهلم جرا...»[2].

إن القول إن الإنسان لم يكن إنساناً منذ الأزل، وإنما انحدر من أصول حيوانية متطورة، لا بد أن يصدم أبناء مجتمع تنتشر فيه الديانات السماوية القائمة على تميز الإنسان عن بقية المخلوقات باعتباره خلقاً فريداً شرفه الله، وأوكل إليه خلافته على الأرض... لكن ذلك لم يمنع سلامة موسى من البحث عن تقارب بين الإنسان وشتى أنواع الحيوان، فنحن «... ننتمي إلى أسرة متعددة الأنواع منها الزباب والطرسيوس والليمور والقردة، وهذه هي الأسرة الكبرى. أما العائلة الصغرى التي ننتمي إليها فهي القردة العليا[3].

يتفنن موسى في حصر ما يعده أدلة على قرابة مزعومة بين الإنسان وأنواع الحيوان. حتى أنه ليعتقد أن تطبب الإنسان ببعض مواد الحيوان يدل على قرابته منه. وبناءًا على ذلك يجعل «الإنسان والفرس والعجول من أصل واحد»[4].

يلجأ موسى ـ تارةً أخرى ـ إلى عالم الأجنة ليقيم منه دليلاً على قرابة الإنسان من الخنزير والفأر: فيؤكد أن عدد حلمات الأثداء والضروع تدل على عدد ما يلده الحيوان في المرة الواحدة. وفي الجنين البشري تظهر خمس

(1) المرجع نفسه، ص79.
(2) المرجع نفسه، ص13.
(3) المرجع نفسه، ص180.
(4) المرجع نفسه، ص75.

حلمات مما يدل على أنه كان يلد عدداً كبيراً في المرة الواحدة مثل الخنزير والفأر[1].

وفي عالم الأجنة دائماً يجد موسى برهاناً آخر على أن الإنسان كان لفترة من الزمن سمكة «الجنين يمثل تاريخ النوع الذي ينتسب إليه وفي حياتنا الجنينية تظهر حزوز وشقوق في الوجه تمثل الخياشيم التي كنا نتنفس بها حينما كنا أسماكاً أو على الأقل من الحيوانات البحرية»[2].

هذه الحياة البحرية التي مر بها الإنسان عبر تطوره يجد عليها موسى برهاناً آخر «في ملوحة دمائنا نحن البشر ما يشهد بملوحة البحر التي عاشت فيها الخلية الأولى، ثم أسلافنا من الحيوان»[3].

يظهر تتبع براهين سلامة موسى نوع الاستثمار الذي مارسه على الداروينية. فكل همه منصبّ على ربط الإنسان بعالم الحيوان بصفته حلقة من حلقات عالم الأحياء الطبيعية. وهو لا يقف أمام أي عقبة في سبيل «إثبات» ذلك حتى لتبدوا بعض براهينه غريبة، مثل برهانه على الحياة البحرية التي مر بها الإنسان (في زعمه) بملوحة دمائنا التي تعود إلى ملوحة البحر!

وهذا بدوره يشي بطبيعة العلم الذي كان يتعاطاه سلامة موسى ويروجه فهو علم تسير خطواته على نهج القياس الأرسطي حيث النتيجة متضمنة في المقدمات، فعلم سلامة موسى له هدف محدد بشكل مسبق؛ البرهنة على الأصول الحيوانية المنحطة للإنسان. هذا الهدف يحتاج إلى دعم، إلى حشد أدلة (لا بأس باختلاقها!) «تثبته»، فتجعله يستظل بمظلة العلم الذي كان ضامناً للصدقية التامة في ذلك العصر.

---

(1) المرجع نفسه، ص140.
(2) المرجع نفسه، ص141.
(3) المرجع نفسه، ص45.

بناءً على هذه المعارف «العلمية» يبني موسى آراء حول أسباب انحطاط الأمم ورقيها، فيعد من بينها الأسباب الاقتصادية، لكن السبب الأهم «هو اعتبار الدم الذي يسري في عروق الأمة. أو هو اعتبار العناصر الوراثية التي يحاك منها نسيج الأمة الذهني والجسمي»[1].

أخذاً بذلك يحدد موسى القواعد «العلمية» للزواج السليم «ولعل القاعدة المثلى في الزواج، إذا اعتبرنا مصلحة الأمة، أن يكون بين متشابهين أو متشاكلين في الهيئة. لأن من القواعد البسيكولوجية المقررة، أن تشابه الجسم وتماثل الملامح، دليل على تشابه الخلق والذهن»[2].

وما يلبث موسى في بحثه «العلمي» ـ عن أسباب انحطاط الأمم ـ أن ينزلق إلى آراء عنصرية ـ فهو يعدّ الاختلاط سبب انحطاط الأمم «وإذا اعتبرنا الأسباب التي دعت إلى انحطاط الأمم، لوجدنا أن الاختلاط بالشعوب الأجنبية كان من أهم أسباب هذا الانحطاط. فالعرب إنما سقطوا لكثرة مواليهم، وتفشي التسري. . . ولكن الضرر الأكيد ينشأ من تزاوج البيض بالسود، أو الصينيين بالأوروبيين»[3].

كانت هذه الآراء العنصرية رائجة في أوروبا القرن التاسع عشر. لكن مصادرها أيديولوجية وليست علمية. فقد روجها نيتشه بنظريته في السوبرمان. وبحث لها النازيون ـ فيما بعد ـ عن سند علمي من خلال توجيه علم الوراثة وجهة أيديولوجية قصدها إيجاد «براهين» على العقيدة النازية الراسخة بتفوق العنصر الآري. ولم تخل بعض المدارس الفكرية الأوروبية من هذا التوجه بناءً على نظرية التطور، فدافع عن هذا الاتجاه بعض رواد الأنثروبولوجيا الثقافية.

---

(1) موسى، سلامة: الأعمال الكاملة، ص286.

(2) المرجع نفسه، ص287.

(3) المرجع نفسه، ص286 ـ 287، قارن: آراء نيتشه في كتابه «جنيالوجيا الأخلاق».

لكن الأنثروبولوجيا الثقافية لم تكن في يوم من الأيام علماً بالمعنى الدقيق. وقد تعرض هذا الاتجاه بالذات لنقد لاذع من الأنثروبولوجيين غير الداروينيين.

لم يتوقف سلامة موسى عند هذه الآراء «العلمية»، بل استنتج منها نتائج عدها لازمة عنها. فسمح لنفسه بتصور «إنسان المستقبل» في أدق تفاصيله، فحدد له صفات رئيسة:

1 ـ دماغ كبير يترجح تجويفه بين 1800 ـ 2000 سم^3.

2 ـ اتساع حوض المرأة وازدياد كفليها لتخرج هذه الرأس.

3 ـ زوال أصابع القدمين والأظافر.

4 ـ صغر الفكين وزوال ضرس العقل.

5 ـ زيادة النقص في حواس الشم والسمع واللمس.

6 ـ ضمور البطن، وربما زوال المعدة والقولون.

7 ـ زوال الشعر بما في ذلك الرأس والوجه ورأس المرأة.

8 ـ ستقصر القامة وتزداد فقرات العنق والظهر متانة.

9 ـ استحداث لغة غير منطوقة[1].

ذلك من حيث الجسم «أما من حيث العواطف فإنسان المستقبل سيختلف عنا اختلافاً كبيراً، لأن الغرائز ستضعف فيه إلى حدّ الانعدام تقريباً. فهو لن يعرف الحب أو الغضب أو الخوف، إذ هو سيتناسل عن عقل لا عن غريزة»[2].

---

(1) موسى، سلامة: نظرية التطور، ص255.

(2) المرجع نفسه، ص251.

ذاك هو إنسان المستقبل ـ كما تصوره موسى ـ خلق بشع، عقل متحجر.
وما يجعل موسى يطمئن إلى سلامة تصوره هو أن «... نظرية التطور تشمل الآن كل شيء حتى أخذ الأوروبيون يفكرون في كيفية إنشاء إنسان تكون نسبته إلينا كنسبتنا إلى القرد، وهم يطلقون عليه اسم «السوبرمان» أي الإنسان الأعلى»[1].

هذا الإيمان بقدرة الأوروبيين على «إنشاء» إنسان أعلى يدل على أن موسى لم تكن لديه معرفة بحقيقة العلم وحدود إنجازاته. فالعلم بالنسبة له هو كل ما يرد من الغرب سواء كان نظريات اجتماعية أو سياسية، أو هلوسات فيلسوف هدّه المرض العقلي. وهو يعبر عن هذا التصور الفضفاض للعلم صراحةً حين يقول: «نحتاج إلى ثقافة علمية تعمّ الشعب، حتى يترك غيبياته، وينزل على قوانين المادة في الزراعة والصحة والصناعة. وحتى تعمّ العقلية العلمية، فتحل مشكلات الزواج والطلاق والعائلة والجريمة والتربية والسياسة بأساليب العلم، وليس وفقاً وخضوعاً للتقاليد والعقائد»[2].

هذه العقلية العلمية التي يدعو موسى إلى انتشارها تواجه عراقيل لأن حاملها «العلمي» (الداروينية) يواجه عقبات قوية في سبيل انتشاره. هذه العقبة تتمثل في «الإيمان بالعقيدة الدينية التي تقول بأن الأحياء قد خلقت، كل حي مستقل في خلقه عن الآخر. فإن هذه العقيدة حالت دون التفكير في التطور»[3].

لذلك سينصب اهتمام سلامة على نقد العقائد الدينية، وتبيان تهافتها، معتقداً أن ما يخسره الإيمان بالدين، يكسبه الإيمان بالداروينية. وهو يلتقي في ذلك مع سلفه شبلي شميل، وإن كان يتميز عنه في توظيفه للعلم إلى حدٍّ ما.

(1) المرجع نفسه، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص183.
(3) المرجع نفسه، ص25.

فلعل أهم ما ميز توظيف سلامة موسى للعلم عن توظيف شبلي شميل هو أن موسى طمح إلى أن تكون له آراؤه «العلمية» الخاصة القائمة على استنتاجاته من قراءاته «العلمية»، بينما اكتفى شميل بإشراك الآخرين في قراءاته. شملت آراء موسى البنية الجسدية والعقلية والعاطفية للإنسان، فسمح لنفسه بإعطاء شكل وعقل وعاطفة للسوبرمان. كما شملت البنية الاجتماعية، فتصورها بذهنية عنصرية تستلهم نيتشه، كما استلهمته في السوبرمان. . .

غير أن الهم الأكبر لسلامة موسى ظل أبداً البحث عن «براهين» تثبت الأصل الحيواني للإنسان. ومن الغريب أن موسى لم يتجه إلى البحث العلمي الدقيق في سبيل التحقق من صحة هذه النظريات، وإنما رأى أن العقبة العظمى في سبيلها هي انتشار الأديان. لذلك ـ في سبيل تحقق هذه النظريات العلمية ـ ينبغي إزالة الأديان. فما دامت العقائد الدينية مسيطرة على عقول الناس، فإنهم لن يتبعوا هذه النظريات. ومن ثم فإن همّ موسى الحقيقي ليس التحقق العلمي من صحة النظريات، وإنما كيفية تأمين انتشار واسع لها.

هذا الهم سينقله من تصور الأيديولوجيا علماً إلى تصور العلم ديناً. وهو نفس التطور الذي سار فيه شبلي شميل من قبل.

II ـ العلم دين:

انتقل العِلمانيون في خط تطورهم من الاحتفاء بالأيديولوجيات العِلمانية الرائجة في أوروبا القرن التاسع عشر إلى التبشير بديانة العلم. فلم يستطيعوا أن يتصوروا العلم (ما عدوه علماً) إلا بصفته النقيض المباشر للدين. ومن ثم قامت النظريات عندهم مقام العقائد، والعقائد بطبيعتها لا تحتمل الازدواج. فلا يمكن للعقيدة العلمية أن تتعايش مع العقيدة الدينية لدى مؤمن اهتدى حديثاً إلى الدين الحق بعد أن ظل لسنوات يعتقد الأوهام.

ومن المعلوم أن حماس المؤمنين الجدد لا يضاهيه حماس، وسخطهم

على دياناتهم القديمة لا حدود له. هذا السخط سيظهر في شكل هجاء مقذع من شبلي شميل للديانات القديمة وتقريظ لديانة العلم.

1 ـ شبلي شميل: ذمّ الدين:

يحدثنا شميل عن تجربته الشخصية مع الديانات. فقد بدأ شكه مبكراً، حسب روايته «وإني لا أنسى ما عرض لي في أول نشأتي؛ كنت قد تقلبت على مقالب التردد في الأديان من اليقين إلى الشك فالنفي»[1]. ورغم نفيه الذي استقر عليه ظل شميل «مستمسكاً بعلة العلل كما يقولون».

لكن ذلك لم يدم طويلاً، فقد انسحبت شكوكه على علة العلل «وإذا بصوت كالهاجس في الأذن صوب إلي هذا السؤال قائلاً: ما هي علة عللك، وأين هي؟ ولا شك أنها قوة. ولكن هل تعرف قوة بلا مادة؟ ولا شك أنها خارج المادة. ولكن كيف تفعل في المادة وهي منفصلة عنها؟ وإن كانت متصلة بها فكيف تكون هي سواها؟ ثم سكت ولم يزد على ذلك شيئاً»[2].

تحت تأثير هذه الأسئلة بدأ شميل بحثه في علة العلل: «فنظرت إلى العالم من جهة القسط في الخلق، فإذا به كما في قولي:

قسم الناس بين خلق يجازى ثم قوم... يعد ذاك مجونا

بين خلق نعد فيه المعافى ونعد المألوم والمسكينا

هل دريتم بما جنيتم فمظـ ـلومون أنتم وأنتم الظالمونا

ثم نظرت إليه من جهة مكانه في العلم فلم أجد له في المادة محلاً خالياً...

ثم نظرت إليه من الجهة الاجتماعية فوجدته والتعاليم المبنية عليه على حدّ قولي:

---

(1) شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص29.

عبدنا به رباً مثيباً معاقباً ويقضي ولا رد ويقضي كما يشا
رجوناه رحماناً أردناه عادلاً قصدناه جباراً كملك إذا عتا
دعونا إليه الناس بالمين والدها دعوناهم بالنار والسيف في القلا. .»[1]

تلك هي «أزمة» شميل. وإذا نظرنا إليها عن قرب نجد أنها لا تمثل أزمة بقدر ما تبدو خياراً واعياً يبحث عن شتى البراهين لدعمه. فقد بدأ متردداً، بشكل مبكر. ولم يلبث هذا التردد أن تدرج به في اتجاه نفي الديانات. وإذا كان قد أبقى على علة العلل، فلا يبدو أن ذلك كان يمثل له أكثر من تجزئة المشكلة لحلها بشكل أفضل على الطريقة الديكارتية.

ولعل عملية التجزئة ليست سوى فعل منهجي واع؛ بمعنى أن لا شيء يؤكد لنا أن شميل قد توصل إلى نفي الديانات والإبقاء على علة العلل معتقداً له، وإنما فعل ذلك على مستوى الفكر حين أخذ يؤطر موقفه من الدين بشكل منظم. فأفرد مشكلة الألوهية ببراهين النفي، بينما أجمل نفي الأديان دون برهان. فإذا ثبت له برهان نفي الألوهية، فإن الأديان القائمة عليها تنهار بانهيارها.

يلخص شميل براهينه على نفي الألوهية في ثلاثة؛ فهو يبحث في فعل الله في العباد فيحكم عليه بالمجون والظلم، ثم يبحث في وجود الله ذاته من زاوية العلم، فلا يجد له «في المادة محلاً خالياً». وما دام لا مكان له في المادة، فلا وجود له إذن على الحقيقة. لكن ذلك لا يمنع وجوده في أوهام الناس من خلال حياتهم الاجتماعية.

لم يستطع شميل نكران هذا الوجود، فمال إلى التشهير به. فالوجود الاجتماعي للآلهة ما هو إلا نتيجة للخداع والقهر.

---

(1) المرجع نفسه، ص25.

ولتعزيز هذه الفكرة يبحث شميل في أصل الأديان، فيرجعه إلى جهل الإنسان بمظاهر الطبيعة حوله. أدى هذا الجهل إلى الخوف، ومن ثم الاعتقاد بأن لتلك المظاهر تأثيراً في حياته، فأراد مسالمتها بتقديم القرابين لها.

ثم تصور لها أرواحاً، وتدرج في التجريد حتى وصل إلى صورة الإله الواحد. . . ويجزم شميل أن «لا شبهة أن هذا الأمر؛ أو ما مثله أصل كل نحلة ودين. .»[1].

يضيف شميل إلى هذا الأصل التطوري أصلاً آخراً يعود إلى الحياة الاجتماعية، يجده في حب الرئاسة في الرؤساء وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء. . .»[2].

يخلص شميل إلى أن الديانات ـ رغم أنها اختراع اجتماعي ـ ليست ضرورية للاجتماع البشري، بل إنها توهن الأمم، وتقوى على حساب قوة المجتمعات، ومن ثم فالأفضل للهيئة الاجتماعية الاستغناء عن الدين «فكون الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات فمما لا يجب أن يكون فيه شك. بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة»[3].

الديانات ـ بهذا المعنى ـ كائن طفيلي يعيش على حساب الهيئة الاجتماعية. لكن شميل يفرق بين دين ودين من حيث الأصل والبناء.

فعيب الديانات يعود إلى أصولها الغيبية التي تفرض على معتنقيها الانفصال عن هذا العالم، من هنا دورها السلبي في الحياة الاجتماعية.

لكن الديانة يمكن أن تلعب دوراً إيجابياً بشرط انتمائها إلى العالم

---

(1) المرجع نفسه، ص45.
(2) المرجع نفسه، ص43.
(3) المرجع نفسه، ص51.

الطبيعي «. . .ولو بني دين الإنسان على علاقته الحقيقية بالطبيعة، وأقيمت آدابه على نواميس الاجتماع الطبيعي لكان في كل أعماله متناسباً مع نفسه. . .»[1].

هناك إذن إمكانية لأن يكون الدين مفيداً للهيئة الاجتماعية، بشرط أن يؤسس بشكل مختلف عن الديانات التقليدية. وبذلك يخفف شميل من حدته ضد الدين، فلم يعد يدينه بشكل مطلق، وإنما يدين الديانات القائمة، مع ترك إمكانية إعادة بنائها، بشكل مختلف، ممكنة. هذا الفعل يمارسه كل صاحب دين جديد يريد أن يمكن له. فما هو تصور شميل لدينه الجديد؟

ـ دين شميل:

حدثنا شميل ـ في ذمه للدين ـ عن أزمته التي أوصلته إلى نفي الديانات، وإنكار الألوهية. لكن شميل لم يكتف بهذا الموقف السلبي، بل أسلمته أزمته إلى موقف إيجابي من الدين. فقد استمر في البحث والنظر إلى أن توصل إلى الديانة الحقة. «. . . ثم نظرت إلى العلم الطبيعي من هذه الجهات كلها [فعله، وحقيقته، وأثره الاجتماعي] فوجدت أنه لولاه لما انصرف الإنسان عن ذلك المقام إلى هذا المقام وعرف من الحقائق واكتشف من الأسرار واخترع من المصنوعات ما تعجز عنه مدعيات معجزات كل الأديان. . . بل تجلت لي تلك الغاية الكبرى المنتظرة من هذا العلم الذي هو دين البشرية الحق، والتي لا تتيسر في أي تعليم آخر، ألا وهي التسامح أو التساهل الداعي إلى التعاون الحقيقي الضروري للعمران، والمبني على معرفة الحق والواجب لا على الرفق والإحسان»[2].

تلك هي ميزات العلم التي تؤهله لأن يكون «دين البشرية الحق». وهي

(1) المرجع نفسه، ص3.

(2) المرجع نفسه، ص30.

ميزات يعلن كل دين أنها في صميمه، وإن كان شميل ينفيها إلا عن دينه، وهو غالب فعل المؤمنين المتحمسين قليلي المعرفة بحقائق دينهم وجوهر الدين عموماً. ذلك أن المتدينين المتحمسين قلما يكونون من علماء الدين الكبار، وإنما هم ـ في الغالب ـ أصحاب عاطفة قوية ومعرفة محدودة تسلمهم إلى موقف عقدي يرى الخير كل الخير في عقيدته، والشر، كل الشر، في العقائد الأخرى. وهذا ما يمارسه شميل بامتياز «... جاؤوا [أصحاب الديانات] متفقين في الكليات مختلفين في الرغبات والجزئيات، ولكنهم جميعاً لم يفلحوا بجعل العالم ديناً واحداً ووطناً واحداً فقامت الاختلافات بين الأديان والمذاهب والمواطن، عراقيل في سبيل ارتقاء المجتمع فرأى العلم أن لا سبيل إلى ذلك إلا بفصل الدين عن الدنيا أولاً فأخذ يبث تعاليمه الصادقة الحرة والناس يدخلون فيها أفواجاً وكلما زادت بينهم انتشاراً زادت حالهم في مجتمعهم صلاحاً... فلم يعد يستهوي العقلاء تعليم آخر في مجتمعهم سوى تعليم العلم الذي اعتبروه أنه الدين الحق الذي يستطيع إتيان هذه المعجزة التي عجز عنها سواه... والغلبة النهائية للعلم لا محالة»[1].

في هذين النصين يظهر التصور الديني للعلم. فشميل يستخدم مصطلحات دينية حين يتحدث عن العلم (معجزات، دين البشرية الحق، التسامح، تعاليم..)، ومن ثم فإنه حين يتحدث عن أن العلم يفصل الدين عن الدنيا، فإن ذلك ليس على إطلاقه. فالعلم ـ كما يتصوره شميل ـ لا يفصل الديانات القائمة عن الدنيا، إلا ليحل محلها. وبذلك فهو دين ينافس غيره من الديانات بنفس أساليبها الإقصائية الوثوقية، وحقائقها الخارقة للعادة.

وما دام العلم يحمل خصائص الأديان، فهو ولا بد يحمل سيئاتها التكوينية، ما دام من جنسها. لكن شميل يصر على أن يقيم تقابلاً بين العلم (متصوراً كدين) وبين الديانات، مبرزاً حسنات العلم وسيئات الديانات، فيستغل

(1) المرجع نفسه، ص297 ـ 298.

حادثة إنقاذ ركاب سفينة من الغرق بمساعدة إشارة التلغراف التي أرسلتها السفينة المنكوبة، ليشيد بمخترع التلغراف، ويسفه الديانات. .

«لو كان ربكم كمركوني لما ضقتم وضاقت بالغريق نجاة
رصد السفينة ثم نجّا قومها في حين لم تفد النجاة صلاة
علم عجائب هديه مشهودة لا علم غيب تدعيه هداة
هذا الصحيح وليس ما أوصى به سيناء أو طابور أو عرفات»[1]

يوضح هذا النوع من البرهنة إلى أي مدى تمكن الإيمان بالعلم من شميل. فهو يقارن إله الديانات السماوية بعالم واحد ليخرج بحكم لا معقب له «هذا الصحيح»! حادثة جزئية، اختراع علمي واحد يجعل رجلاً واحداً أفضل من إله يعبده الملايين! وهي نتيجة طبيعية إذا تتبعنا «نظرة» شميل؛ فواقعة عينية واحدة تفوق ملايين الأوهام. وإله الديانات السماوية وهم، في نظر شميل، لأنه لم يجد له مكاناً في المادة؛ الوجود الحقيقي الوحيد. . .

إن المشكلة التي تواجه شميل هي أن الناس (في الشرق خصوصاً) ترسخت في أذهانهم أوهام الألوهية والديانات، بحيث لم تعد هناك إمكانية لأن يتصوروا حياة اجتماعية بلا إله، وبلا دين. لقد قرت الفكرتان في الأذهان، ومن ثم في التكوين الاجتماعي. لكن الديانات السائدة لم تفلح إلا في شحن الفكرتين بأوهام، وسموم ضارة، تؤدي إلى الفرقة وسفك الدماء.

لذلك سيحاول شميل أن يبقي على الفكرتين، لا لأنه يؤمن بضرورتهما (صرح بعكس ذلك)، ولكن لأنه من الصعب اجتثاثهما، لكنه سيشحنهما بحقائق عينية مفيدة. هذه الحقائق العينية المفيدة لا تتوفر إلا في العلم الذي يتمتع بميزات تفوق ميزات الديانات.

---

(1) شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، ص360.

وهكذا، يغدو العالم إلهاً أفضل، بشهادة اختراعاته، من إله الديانات الأخرى. ويغدو العلم ديناً جديداً سينتصر لا محالة.

إذا كان لمجادل أن يقول عن حادثة السفينة إنها واقعة جزئية لا تصلح مبدأ لحكم عام، فإن شميل سيقدم برهاناً يقوم على حقائق تتّسم بالشمولية. فإذا كانت الديانات تفخر بأنها أقامت حضارات عريقة، ونهضت في ظلها مجتمعات راقية، فإن شميل يقدم دليلاً على أن ما يقدمه العلم للحضارة والمجتمع أفضل بكثير مما قدمته الديانات.

«. . . كل ذلك [نهضة اليابان والصين] من معجزات العلم الطبيعي على حداثة عهده وانحسار دائرته، وقلة عدته وغلبة التعاليم القديمة عليه، وأين منها معجزات العلم الإلهي المصبوغة بالدم»[1].

ذاك ما بدا جوهر إسهام شبلي شميل في المعركة التي سادت عصر النهضة حول العلم، ومكانته، وضرورته للمجتمعات الشرقية.

فقد كون لنفسه، بناءً على قراءات سريعة، وفهم ـ ليس دقيقاً دائماً ـ تصوراً للعلم حدد له على ضوئه رسالة اجتثاث الديانات، لتحل محلها ديانة العلم. يعود ذاك التصور إلى أن شميل تعامل مع خطابات حول العلم (الداروينية الاجتماعية، الفلسفة المادية، النظريات الاشتراكية) على أنها هي العلم عينه. ولما كانت هذه الخطابات تتناول أساساً الهيئة الاجتماعية، فقد تصور شميل أن العلم ينسحب على هذه المجالات (ينبغي إنصاف الرجل بالاعتراف أن تلك كانت موضة العصر الفكرية، ولم يكن له أن يخرج عليها)، فذهب بتحليلاته إلى غاياتها القصوى بأن دعا إلى أن يكون العلم الدين الجديد للبشرية.

نفس الدعوة سيحمل لواءها من بعده سلامة موسى. . .

---

(1) المرجع نفسه، ص360.

2 ـ سلامة موسى: نقد الأديان:

يبرهن سلامة موسى على ضرورة نقد الأديان بطريقة طريفة. فهو يرفعها إلى مصاف العلم ليدلل على ضرورة نقدها لتتطور كما تطور علم الكيمياء بفضل النقد الذي تعرض له. «هذه الحياة الروحية للإنسان قد تأخرت تأخراً هائلاً. وكيف لا تتأخر إذا كنا نمنع الناس من انتقادها؟ وهل كان علم الكيمياء يتقدم لو كنا نمنع الناس من انتقاده كما نمنعهم من انتقاد الأديان؟! فما لم نفعل ذلك، وننظر إلى العلوم الدينية كما ننظر إلى الكيمياء، فإننا لن نتقدم»[1].

لقد تم نقد علم الكيمياء لتنقيته مما ليس علماً؛ لتنقيته من العقائد والخرافات، وربطه بالرياضيات في سبيل تكميمه لإعطائه دقة أكثر. تلك هي وجهة نقد الكيمياء، فما هي الوجهة التي يقترحها موسى لنقد العلوم الدينية؟

يبدأ سلامة موسى نقده للأديان بداية قلقة جديرة بممارسة علمية حصيفة، فيقدم تفسيره لأصل الأديان مبقياً الباب مفتوحاً أمام إمكانية «اكتشاف» تفسير آخر، أو الوصول إلى نتائج تفند ما توصل إليه. «... إني أعتقد بأن عبادة الجثث هي أصل لكل العبادات الحاضرة. وأعتقد أيضاً أن الأرواح هي أصل الآلهة الحاضرة، ولكني مع ذلك لا أجزم بصحة استنتاجاتي، وقد يأتي البحث بعكسها في المستقبل»[2].

ما يصفه موسى باستنتاجاته ليس في الواقع سوى عقائد تحاول دحض عقائد، وهو يصرح بذلك عبر ترديده لعبارة «أعتقد». واستخدام عقائد لنقد عقائد أخرى لا يبدو منهجاً علمياً. لكن الأدهى من هذا أن «برهنة» موسى ما تلبث تنحدر من العقائد إلى «السماعات»، حين يحاول تفسير انتقال الإنسان من الوثنية إلى التوحيد. «أما خروج الإنسان من الوثنية إلى التوحيد فيحتاج إلى

(1) موسى سلامة: اليوم والغد، القاهرة، 1928، ص20 ـ 21.
(2) موسى سلامة: الأعمال الكاملة، ج1، ص51.

شرح طويل. وإنما خلاصة ما يقال أن التوحيد نشأ عند الأمم التي لا تحسن صناعة البناء والتماثيل والأصنام، ولذلك ظهر بين الأمم البدوية التي تعيش في الخيام مثل الهكسوس والإسرائيليين والعرب»[1].

بعد تحديده المضطرب لأصل الأديان[2]، ينتقل موسى بنقده إلى أسس الديانات التوحيدية، وما تعده حقائق، فيصرح بشكه بوجود المسيح عليه السلام. «إنا نشك في أن المسيح كان إنساناً موجوداً»[3].

ويرد قصة الطوفان، ونجاة نوح منه إلى نتائج الاعتقاد بفيضان النيل، وأنه أصل الحياة. . .[4]، وبناءً على ذلك فإن كتب الأديان ليست سوى أساطير. . . «إذا تُدُووِلَتْ هذه الأساطير وكثرت، حفظها الحفاظ واحترفوها وصاروا بذلك كهنة الدين وأئمته، وصارت الأساطير كتب الدين»[5].

هذا هو النقد الذي يقترحه سلامة موسى «لعلوم الدين» في سبيل الرقي بها، كما تمّ الرقي بعلم الكيمياء بفضل النقد الذي تعرض له! «نقد» يقوم على عقائد وسماعات وشكوك، وتوكيدات لا يقدم عليها أي دليل، اللهم ما يعلنه موسى من تعطيله. . . فقد كتب إلى المقتطف رسالة يدافع فيها عن التعطيل «سيديَّ الفاضلين: يظهر أنكم لا تريدون إقفال باب المناقشة في الإيمان والتعطيل وأيهما أفضل للإنسان. فإنكم كتبتم مقالتين عرضتم فيهما باسمي بقصد دحض تعطيلي فدفاعاً عن نفسي وعن غيري من إخواني المعطلين. . . آتي بهذه الكلمات اتقاءً لما يسبق إلى خاطر غيرنا من عدم قدرتنا على الدفاع عن أنفسنا. فأقول: أولاً إن الكتب الدينية على أنواعها يشير كل منها إلى إله يصفه

---

(1) موسى، سلامة، نظرية التطور، ص238.
(2) أحياناً يرد الأديان إلى الاعتقاد بقوة خارقة، وأخرى إلى عبادة الأجداد. انظر: الأعمال الكاملة، ج1، ص31 _ 32.
(3) موسى: الأعمال الكاملة، ج1، ص48.
(4) المرجع نفسه، ص32.
(5) موسى: اليوم والغد، ص11.

بأوصاف مخصوصة لكن وصفها له لا يقنعني بألوهيته. . . وثانياً أن بعض آداب الأديان إذا استمر الناس عليه امتنع ارتقاؤهم. . .»[1].

لعل البرهان الثاني الذي ساقه موسى هو الذي سيدفعه إلى البحث عن دين جديد يتماشى مع سنن التطور، ولا يعيقها. . . فلماذا لا يكون التطور ذاته؟

ديانة التطور:

لن يتردد سلامة موسى في الإفصاح عن إيمانه العميق بنظرية التطور، بل سيركز على بعدها الديني الذي طغى على كل بعد آخر لديه. وهو يصرح بذلك حين يقول: «. . . التطور في أساسه منطق علمي، ولكنه قد استحال عندي إلى عقيدة قلبية»[2].

من ذلك يتضح أن سلامة موسى كان يتصور العلم تصوراً دينياً، وهو يعي ذلك بشكل كامل. وبناء على هذا التصور لن يطلب موسى من العلم نهضة تقنية، وإنما سيستخدمه ضد ديانات أخرى أعلن موسى موقف التعطيل منها. هذا الاستخدام يكمن في التبشير بالتطور الذي «هو نوع من الديانة الطبيعية»[3]، فهو يدعو العرب (مسلمون في الغالب) إلى «أن يجعلوا من التطور عقيدة، بل عقيدة دينية»[4].

ولعل خير دليل على أن سلامة موسى لم يكن يهمه من التطورية سوى ما عده قدرتها على أن تكون ديناً جديداً، يحل محل الأديان القائمة، أنه جعل هدف كتابه (نظرية التطور) إبراز الجانب الديني في هذه النظرية الذي ظن أن البعض يجهله. . «أرجو أن يكون في هذا الكتاب بعض التنبيه، حتى لأولئك

---

(1) موسى سلامة: الإيمان والتعطيل، المقتطف، المجلد 32، إبريل 1911، ص398 ـ 399.

(2) موسى سلامة: هؤلاء علموني، ص54.

(3) موسى سلامة: نظرية التطور، ص20.

(4) موسى سلامة: الإنسان قمة التطور، ص29.

الذين يجهلون الغاية الدينية السامية لنظرية التطور التي فتحت أبواباً للرقي البشري كانت مسدودة من قبل الغيبيات الجامدة»[1].

قد يكون سلامة موسى وحده الذي فهم نظرية التطور على أنها ذات غاية دينية سامية. ورغم ذلك فإنها قد نمت وتطورت في علاقتها مع الأديان. فالجدل الذي ثار حولها كان بسبب تعارض نتائجها مع ما جاء في العهد القديم عن قصة الخلق. وقد غطى الجدل على نقد النظرية من موقع علمي رصين. فتم التسليم بعلميتها دون كبير نقاش، وانصرف الجدل إلى آثارها الفكرية والاجتماعية. وفي هذا المجال بالذات كان تأثيرها أوسع بكثير من تأثيرها في الحقل العلمي. فقد ظلت فرضيتها الأساسية حول الأصل المشترك للكائنات الحية مجرد فرضية لم تقم عليها بينة، رغم جهود المؤمنين بها من العلماء والباحثين. لكنها في مجال الدراسات الإنسانية أصبحت منهجاً تشاد عليه نظريات في علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا الثقافية. ومن ثم فإن رفعها إلى مصاف الديانة من قبل موسى له ما يبرره، «فالنظرية هنا ليست معرفة علمية فحسب وإنما هي مذهب اجتماعي»[2]، لذلك فهو يتحدث عن تأثره بداروين حديث مؤمن عن مبشر. «لا أعرف كاتباً تأثرت به أكثر مما تأثرت بداروين، فإنه أعطاني القلب الذي به أزن أحياناً، وأحياناً أهدم به التقاليد، وجعل التطور مزاجاً تفكيرياً ونفسياً عندي، بل جعله عقيدتي البشرية التي تنأى عن الغيبيات»[3].

يذهب مجدي الحافظ إلى أن سلامة موسى قد اختار نظرية التطور «لتكون أداته التي يقوم بكل براعة عن طريقها بتحويل أيديولوجيته إلى علم»[4]. تتمثل هذه الأيديولوجية ـ حسب الحافظ ـ في استخدام موسى الداروينية «كنوع من

(1) موسى سلامة: نظرية التطور، ص10.

(2) المرجع نفسه، ص8.

(3) الحافظ، مجدي: سلامة موسى بين النهضة والتطور، ص53.

(4) المرجع نفسه، ص87.

التفريج والانتقام. تفريج عما لا يستطيع أن يتصدى له مباشرةً وبحدة، خاصةً ما يتعلق بعقائد الناس الغيبية والثقافية الدينية. لقد كان مسيحياً، ونقد الإسلام من مسيحي مغامرة غير مضمونة العواقب»[1].

هذه المغامرة لن يتردد مسيحي آخر عاصر موسى وزامله في خوض غمارها. . .

3 ـ فرح أنطون[*]: الجمع بين رأيي الحكيمين:

كان فرح أنطون أقل جرأة من شبلي شميل، وأكثر تسامحاً من سلامة موسى، وإن شاطر الاثنين تصورهما للعلم، وموقفهما من الدين. فلم يكن متحمساً للداروينية مثلما كان شميل، وكان ميالاً إلى عَلمانية تعترف للدين بدور ما على المستوى الفردي، وهو ما سيخلص إليه في روايته المدن الثلاث. ومع ذلك فقد وضع ثقته الكاملة في العلم ـ ممثلاً في الداروينية الاجتماعية ـ ليقدم حلولاً ناجزة في كافة المجالات، حتى تلك البعيدة عن مجال الممارسة العلمية. فقد «أصبح العلم ـ بنظر فرح أنطون ـ طريقاً لمعرفة الله. . . لذلك فإن إصلاح الأرض، بنظر فرح أنطون، أصبح مسألة علمية لا مسألة دينية»[2].

وهكذا، لم يستطع فرح أنطون أن يفكر في العلم إلا ضمن علاقته بالدين. وهي علاقة يقيمها أنطون بشكل يجعل العلم بديلاً للدين. بديلاً يحقق للبشرية ما عجز الدين عن تحقيقه. «وإننا معشر أهل العلم نفتخر في هذا العصر

---

(1) المرجع نفسه، ص120.

(*) ولد في طرابلس الشام سنة 1874 في عائلة نصرانية أورثوذكسية، تعلم الفرنسية والإنجليزية، وكان اهتمامه بالصحافة مبكراً. قدم إلى الإسكندرية سنة 1897، التقى سنة 1909 بسلامة موسى، وقبله لقي شبلي شميل، توفي في 3 يوليو 1922. اشتهر بمناظرته مع محمد عبده حول موقف الإسلام والنصرانية من العلم.

(2) أنطون، فرح: المؤلفات الروائية؛ المدن الثلاث، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1979، مقدمة أدونيس العكرة، ص25.

بأننا حللنا. . . محل أهل الأديان، وصار همنا الأول التفكير بإنهاض الشعوب وترقيتها، بينما نرى أهل الأديان يسلمون الشعوب بأيديهم إلى الأطماع المختلفة. . . ويلهون الشعب بالتدجيل عليه ليشغلوه بالأوهام والأحلام عن مصالحه الحقيقية»[1].

ولنا أن نتساءل ما هو هذا العلم الذي يحل محل الدين، بل تكاد رسالته تنحصر في أن ينافس الدين، ويظهر سوءات أهله؟

لا يتردد أنطون في إعطائنا إجابة صريحة «. . . أما ماذا نضع موضع الدين، فهذه المسألة يجيبكم عنها علماء الفلسفة الوضعية أو الحسية. . .»[2].

في صياغة أنطون لإجابته بعض المكر؛ فهو لا يستخدم المصطلح المناسب عند حديثه عن أصحاب الفلسفة الوضعية، حيث يفترض أن يوصفوا بأنهم فلاسفة. لكن هذا الوصف لا يخدم أغراض أنطون، في الدعاية للعلم لإسناد آرائه. لذلك مال إلى نعت فلاسفة الوضعية بالعلماء لما تحدثه هذه الصفة من وقع حسن في نفوس معاصريه المأخوذين «بموضة العلم».

كما يظهر هذا الأسلوب حدود «الطريقة العلمية» التي كان أنطون يعرض بها آراءه «العلمية». . . ثم يستطرد أنطون في شرح مدرسي لـ«قانون» الحالات الثلاث كما ورد عند أوغست كونت، ليخلص إلى نتيجة أن «. . . هذا الفريق من الناس [المتدينون] ينقرض متى دخلت الإنسانية في الدور الثالث من أطوار الفلسفة الوضعية»[3].

كانت مجلة العلوم تريد أن تلين من قناة العلم كي تسيغه العامة كما تسيغ الشعر والرواية. هذه الرسالة هي التي سيضطلع بها فرح أنطون في كتابه المدن

(1) المرجع نفسه، ص58.
(2) المرجع نفسه، ص73 وما بعدها.
(3) المرجع نفسه، ص74.

الثلاث، حيث يقيم حواراً بين أهل العلم وأهل الدين في رواية سردية يدافع فيها كل فريق عن مواقفه بخطابة بليغة، بحيث لا تبقي فروقاً بين العلم والدين سوى في المبادئ والعقائد، أما الأهداف فهي هي، والأسلوب هو هو. فأهل العلم يستعيرون أسلوب أهل الدين في الوعظ والإرشاد والوعد بحياة أفضل في المستقبل. والفرق بين مستقبل العلم ومستقبل الدين فرق في الدرجة، وليس فرقاً في النوع؛ بمعنى أن العلم يعد بمستقبل سعيد يسود أهله الإخاء والوفرة، وهو نفس ما يعد به مستقبل الدين. لكن ما يميز مستقبل العلم هو أنه سيكون على هذه الأرض، وبفعل البشر، بينما مستقبل الدين (النصراني خصوصاً) هو في ملكوت الله.

وهكذا نجد أنفسنا ضمن دائرة الدين، بعيداً عن العلم بصفته ممارسة تتناول مظاهر طبيعية في محاولة لفهمها لتحقيق فائدة أكبر للإنسانية. يبدو الصراع الذي يصوره أنطون في مدنه الثلاث صراعاً بين ديانات تقوم على عقائد، وتزن بميزان الكفر والإيمان. فأهل العلم يحكمون «بحكم الطبع» وهو عندهم «خير من حكم الشرع»[1]. أما أهل الدين فيرون كل ما يأتيه أهل العلم كفراً «. . . أما شكوانا نحن، خدمة الله تعالى، فمن أولئك الكفرة الجاحدين الذين يبثون روح ضلالهم وكفرهم في النفوس. فإنهم بدؤوا ضلالهم بيننا بتعليم أولادنا مبادئهم الطبيعية الممقوتة. . .»[2].

يمتاز خطاب الفريقين ـ كما صاغه أنطون ـ بالشطط. فأهل العلم يحكمون حكماً عاماً لا معقب له، بأن حكمهم خير من حكم الدين. وأهل الدين يرون كل ما يصدر عن أهل العلم كفراً. ولا مناسبة بين الكفر وتعليم المبادئ الطبيعية ما دامت في إطارها العلمي؛ ما دامت قوانين تكتشف، وظواهر تلاحظ. أما حين ينشأ حولها خطاب علماني، فإن هذا الخطاب هو الذي يمكن

(1) المرجع نفسه، ص82.
(2) المرجع نفسه، ص59.

أن ينظر إلى استنتاجاته من زاوية الكفر والإيمان. لكن خطاباً كهذا ليس خطاباً علمياً، وإنما هو خطاب حاول بناء شرعيته على خلفية علمية يخرجها من سياقها ليستنتج منها ما يلائم أهدافه.

يظهر استقراء مصادر فرح أنطون أنه كان يعتمد على خطابات حول العلم أكثر من اعتماده على العلم ذاته. فقد كان قارئاً معجباً بجان جاك روسو، ورينان، وتولستوي، وماركس، ونيتشه، الذي كتب عنه سلسلة مقالات في السنة السادسة من مجلة (الجامعة) 1918[1]. هذا بالإضافة طبعاً إلى أوغست كونت، وداروِن.

سيكون لهذه القراءات عظيم الأثر في تغير رأي أنطون في الدين. فقد كان ـ في السنة الأولى من إصداره (مجلة الجامعة) (كانت تسمى الجامعة العثمانية) «يكتب المقالات المتفرقة داعياً إلى الإيمان بالله وشاكياً من عدم الثقة به...»[2].

لكن بانتقاله إلى أمريكا، وبعد قراءته لرينان، واطلاعه على فلسفة نيتشه انقلب ضد الدين، فعبر عن ذلك شعراً.

«مات (القديم) فكفنوه فما له ما بيننا من رجعة ومعاد

الأرض تحتاج (الإرادة والعزيمة والنشاط) وليس وهم الدين والإرشاد»[3]

بين هذين الموقفين نجد نفس الحدية التي امتاز بها شخوص رواية المدن الثلاث. فمن داعية إلى الإيمان بالله، إلى مطالب بدفن الدين الذي «ظهر» له أنه ليس سوى وهم!

(1) حداد، نيقولا: ترجمة لفرح أنطون، المقتطف، المجلد 61، ج3، 1 أغسطس 1922، ص26.

(2) أنطون: المدن الثلاث، ص8.

(3) أنطون: القصيدة على الجبل (الشعر على الطريقة العلمية) بين نيتشه وتولستوي في وسط أمجاد الولايات المتحدة، الجامعة السنة السادسة، المجلد 1، نيويورك سبتمبر 1908، ص212 ـ 219.

يبدو هذا السلوك أقرب إلى أصحاب العقائد ذوي المشاعر الجياشة، أكثر منه قرباً من المحاكمة العقلية الشكاكة التي يمتاز بها العلماء. فقلما ينتقل العالم بهذه الطريقة من موقف إلى آخر معارض له تماماً.

ذلك أنه يحاول بناء مواقفه العلمية على خلفية راسخة يطمئن لها. لكن العلم بالنسبة لفرح أنطون قد يظهر في الكتابة الشعرية. فهو يضع عنواناً توضيحياً ـ للقصيدة التي اقتطفنا منها هذا البيت ـ (الشعر على الطريقة العلمية)!

ربما لم يكن هذا الموقف سوى حالة مزاجية طرأت على أنطون وهو في الولايات المتحدة. ذلك أن آراءه حول الدين، وصلته بالعلم، لم تكن دائماً بهذه الحدية. بل لعله كان ميالاً إلى إيجاد حلّ وسط يسمح بالتعايش بينهما.

ذلك ما حاول تحقيقه في مدنه الثلاث، عبر دعوته إلى علمانية تعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله. بل إنه يذهب أبعد من ذلك داعياً الدين والعلم إلى أن يقدما تنازلات، تسمح لهما بإيجاد صيغة للتعايش. فأهل العلم لا يرومون هدم الدين «معاذ الله أن نروم هدم الدين. . .»[1] وفي استعاذتهم بالله ما يدل على صدق قولهم. أما أهل الدين فإنهم يجعلون أهدافهم وأهداف أهل العلم واحدة «. . . يريدون [أهل العلم] الاشتراكية، أي يريدون هيئة اجتماعية فيها الجميع إخوة. . . ألا ترون أن هذه الهيئة هي هيئتنا نفسها؟»[2].

هناك إذن إمكانية للالتقاء بين الدين والعلم. لذلك يقترح أنطون صيغة محددة «. . . لا سبيل للوفاق بين الفريقين إلا بتساهل الاثنين فعلى الدين قبل كل شيء أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده القديمة. وعلى العلم أيضاً أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده الماضية»[3].

---

(1) أنطون: المدن الثلاث، ص73.
(2) المرجع نفسه، ص72.
(3) المرجع نفسه، ص78.

يحاول أنطون أن يوفق بين العلم والدين. لكنها محاولة شبيهة بتلك التي اضطلع بها الفارابي للجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) اعتماداً على كتاب الربوبية الذي اعتقد الفارابي أنه من تأليف أرسطو. ولما كان الفارابي معجباً بالرجلين، شق عليه أن يكون هناك تناقض فيما يذهبان إليه، خاصة أن أحدهما تلميذ الثاني. وفي عرف الفارابي أن التلميذ يظل على هدي أستاذه، كما في عرفه أيضاً أن حكمة يونان لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً لأنها الحق، والحق لا يناقض الحق. لذلك استخدم كتاب الربوبية قنطرة تصل بين الشيخين الجليلين.

لكنه في الواقع كان يجمع بين أفلاطون وأفلوطين، ولا خلاف بينهما. فلم يكن كتاب الربوبية من تأليف أرسطو كما توهم الفارابي[1]. وهكذا أسست محاولة الفارابي على سوء فهم، كما أسست محاولة أنطون ـ هي الأخرى ـ على سوء فهم للعلم.

فالذي يطالبه بتغيير مبادئه وقواعده القديمة ليس العلم، وإنما مجموعة خطابات حول العلم لأوغست كونت وماركس. وقد ألف الاثنان ديانتين على «أسس علمية» كما يقولان. ومن ثم فإن محاولة التوفيق كانت بين ديانات مختلفة، ومن طبيعة الديانات التنافر بدل التآلف وهو ما يظهر جلياً في موقف الفلسفة الوضعية، والماركسية من الدين، وفي هذه الحال يسود منطق «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»[2]. وهو نفس المنطق الذي سيستخدمه أنطون في مناظراته مع عبده حول موقف كل من النصرانية والإسلام من العلم والعلماء، فينتصر لدينه معتبراً أنه كان أكثر تسامحاً مع العلم، عبر التاريخ، وهو الأكثر قدرة على استيعاب العلم والتعايش معه، من الدين الإسلامي[3].

(1) أثبت البحث العلمي المعاصر أن كتاب الربوبية من تأليف أفلوطين، ينظر كتاب أفلوطين عند العرب لعبد الرحمن بدوي.

(2) عنوان كتاب للغزالي.

(3) سنعرض لتلك المناظرات في الفصل الثالث.

ذاك هو الجدل الذي أثاره العلمانيون (شميل، موسى، أنطون) حول العلاقة بين العلم والدين، وأثر كل واحد منهما في النهضة العربية المعاصرة. بني هذا الجدل حول تصور معين للعلم ورسالته، وهو تصور ذو بعد ديني. فقد ظل الثلاثة محتفظين بإيمانهم، لكنهم حولوه (بدرجات متفاوتة) إلى العلم على حساب الدين، ويعود ذلك بشكل رئيس إلى أن الثلاثة اطلعوا على فلسفات وآراء اجتماعية حاول أصحابها إعطاءها صبغة علمية (الداروينية الاجتماعية، الفلسفة الوضعية، النظريات الاشتراكية)، فلم يكن لهم اطلاع على الممارسة العلمية التجريبية التي لم يعرفها المشرق العربي في ذلك العصر، كما تقول المقتطف.. «ولا يخفى أننا نحن المشارقة لم نصل حتى الآن [1917] إلى البحث العلمي المبني على التجارب الكثيرة. فلا نعرف أحداً من أبناء هذا القطر [مصر] ولا القطر السوري بحث بحثاً استقرائياً طويلاً في طبائع النبات والحيوان... حتى يحق له أن يقول إنه وصل إلى هذه النتيجة أو تلك بعد البحث والتحري. وإنما نحن نطلع على مباحث هؤلاء العلماء [لامارك، دارون، ولاس] ونتخير منها ما ترضاه عقولنا حسب استعدادها وما فيها من قوة الاستدلال...»[1] وهذا عين ما فعله شميل، وموسى، وأنطون.

لهذا السبب عدّ «المحاربون الثلاثة» الأيديولوجيا علماً، فأسلمهم ذلك إلى تصور العلم ديناً. ومن ثم لا يبدو لنا أنهم خرجوا من دائرة الدين أصلاً، وإنما ظل خطابهم عقدياً في منطلقاته، خطابياً في أسلوبه، تبشيرياً في أهدافه... وكل هذه صفات دينية لا تمت للعلم بصلة وثيقة...

في مواجهة هذا الثلاثي، الذي تصور الصلة بين العلم والدين كما تصورها أوغست كونت، سينهض ثنائي آخر أسس «جهاده» على «فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة [العلمية] من الاتصال...».

---

(1) المقتطف، المجلد 71، ج1، يوليو 1927، ص490.

الفصل الثالث

التأصيليون من العلم إلى الأيديولوجيا

I) إحياء العقلانية:

1 ـ العروة الوثقى: البيان النهضوي.

2 ـ الأفغاني: العقلانية العلمية.

3 ـ عبده: العقلانية السلفية.

II) مواجهة الآخر:

1 ـ الأفغاني: الرد على الدهريين.

2 ـ عبده: الإسلام دين ودولة.

الفصل الثالث

التأصيليون من العلم إلى الأيديولوجيا

شهد عصر النهضة العربية الحديثة إجماعاً حول الهدف، واختلافاً في السبل. فقد أجمع المتعلمون والمثقفون على ضرورة تجاوز الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية السائدة في سبيل تحقيق التقدم (المصطلح السحري في تلك الفترة) على غرار ما يحدث في أوروبا. لكنهم اختلفوا ـ بشكل حاد أحياناً ـ حول السبل الكفيلة بتحقيق التقدم المنشود. فرأى بعض المثقفين (العلمانيون) الاقتداء بالمجتمعات الغربية ـ حذو النعل بالنعل ـ ومن ثم المرور بنفس المراحل التي مرت بها تلك المجتمعات في طريق تقدمها. فشدد هؤلاء على ضرورة تفكيك البنى السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية، البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، لإقامة بنى جديدة على غرار تلك القائمة في المجتمعات الغربية.

ولما كانت البنى السائدة في المجتمعات الإسلامية تتمحور حول الدين الإسلامي، فقد ركز العلمانيون هجومهم على الديانات عموماً مؤكدين أن أوروبا لم تتقدم إلا بفضل تحرير بناها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية من أي تبعية للعقائد الدينية، واعتبروا أن العلم ـ الذي كان يسود في تلك الفترة إجماع حول صدقيته، وموضوعيته، وضرورته ـ «أثبت» أن الدين ليس سوى مجموعة أوهام لعبت دوراً ـ سلبياً غالباً، إيجابياً أحياناً ـ في حياة المجتمعات،

بسبب غياب المعارف العلمية الصحيحة. ولما غدت هذه المعارف متاحة الآن، فإن العقل البشري أصبح مؤهلاً للنظر في الحقائق بشكل مباشر، لذلك عليه الخروج من كهف الدين...

لاقت هذه الرؤية رواجاً في أوساط أولئك الذين حصلوا قسطاً يسيراً ـ في الغالب ـ من الثقافة الغربية، فنادوا بثورة شاملة تعيد بناء المجتمعات الإسلامية على أسس الفلسفات الغربية المستلهمة لنظريات علمية، أو المدعية أنها جزء من العلم (الوضعية ـ الاشتراكية ـ الداروينية الاجتماعية)...

لكن مثقفين آخرين تعود خلفيتهم المعرفية إلى الثقافة العربية الإسلامية، مع إلمامهم بالمعارف الغربية الحديثة، مالوا إلى سبيل الإصلاح بدل سبل الثورة، فرأوا أن في الموروث العربي الإسلامي عناصر قابلة للتطوير، وكفيلة بتحقيق التقدم مع الاحتفاظ بخصوصية المجتمع الإسلامي.

على رأس هذه العناصر الجوانب العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية. رأى هؤلاء المثقفون أن عناصر العقلانية كفيلة بأن تضمن بنية حاضنة للمنجزات العلمية الحديثة، ومن ثم فإنه لا حاجة لتفكيك بنى المجتمع واستبدالها ببنى مجتمعات أخرى، وإنما يكفي إعادة تركيب هذه البنى باستبدال العناصر العقلانية بالعناصر الخرافية. ومن ثم فإن تحقيق التقدم، والاستفادة من المنجزات العلمية ممكن عبر تأصيل العلم الحديث في البنى الاجتماعية التي تعاد صياغتها بعناصرها، بدل تركيبها من عناصر غربية.

سيلاحظ هؤلاء التأصيليون أن العناصر العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، تجد خير تعبير عنها في المجال الديني، وبذلك اقترحوا حلاً مختلفاً تماماً عن ذلك الذي قدمته أوروبا لاستكمال الصلة بين الدين والعلم. فمن المعلوم أن العلم وليد العقلانية، وما دام الدين ـ حسب فهم التأصيليين له ـ حاضن للعقلانية، ومشجع لها، فإنه نصير للعلم، وليس نقيضاً له. من هنا كان هم خطاب التأصيليين إحياء العقلانية التي اعتقدوا أنها كانت عماد الثقافة العربية

الإسلامية، غير أن عصور الانحطاط طمست معالمها، مما يحتم على النهضة إعادة اكتشافها.

I ـ إحياء العقلانية:

اتجهت أنظار التأصيليين في محاولتهم الإصلاحية ـ إلى نقد أحوال المسلمين. فاعتقدوا أن أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية تعود ـ في الدرجة الأولى ـ إلى أوضاع داخلية استغلتها القوى الأجنبية للسيطرة على بلاد المسلمين. لذلك سيحاولون إصلاح الأوضاع الداخلية للأمة، مقدمة لتحريرها من السلطة الأجنبية فاعتقدوا أن طريق الإصلاح يمر عبر التوعية المعرفية التي تزيل ما علق بالأذهان من عصور الانحطاط، فاتجهوا إلى الحقل الثقافي لاستثماره في دعوة سياسية بالدرجة الأولى، مما فرض عليهم استخدام خطاب جماهيري ذي طابع تبسيطي يمكن أن يصل إلى شرائح عديدة من المجتمع، فكانت المجلات والخطب وسيلتهم المفضلة. وهم في ذلك يلتقون بالعلمانيين الذين روجوا أفكارهم عبر الصحف والمجلات.

وهكذا استغل الأفغاني وعبده التنافس الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا، فأصدرا مجلة «العروة الوثقى» من باريس.

1 ـ العروة الوثقى: البيان النهضوي:

تمثّل «العروة الوثقى» قمة التكامل بين الأفغاني وعبده. فقد كان الأول المشرف، والموجه لسياسة المجلة، والثاني المحرر. وقد عبر عبده عن ذلك بقول صريح، «إن الأفكار في (العروة الوثقى) كلها للسيد، ليس لي منها فكرة واحدة، والعبارة كلها لي، ليس للسيد منها كلمة واحدة»[1].

---

(1) عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت: دار الشروق، ط1 ـ 1993، ج1، ص660. هذه العبارة سمعها الأمير شكيب أرسلان من الأستاذ الإمام، ورواها للشيخ رشيد رضا (هامش المحقق).

يطرح هذا التصريح إشكالاً بالنسبة للباحث يتمثل في العلاقة بين الفكر واللغة. فهل يمكن حقاً أن يعير شخص لغته لتكون وعاء لأفكار شخص آخر!

إن قولاً كهذا يقتضي أن أفكار الشخص الأول مجردة من اللغة، ولغة الثاني خالية من الأفكار وحالة كهذه لا يبدو أنها واقعية، ولا قابلة للتصور. فلا وجود للأفكار إلا ضمن حدود اللغة، وليست هناك لغة خالية من الأفكار ومن ثم لا ينبغي حمل تصريح عبده على حرفيته. فهذه القسمة الحدية التي يقيمها بين أفكار السيد ولغته هو غير ممكنة؛ فأفكار (العروة) ليست خالصة للسيد، كما أن لغتها ليست خالصة لعبده، وإنما هناك تداخل لا يمكن تمييز عناصره، كما تعزل الذرات. فأفكار السيد لا تنفك عن عبارة السيد، وعبارة عبده لا تنفك عن أفكاره. . .

صحيح أن عبده حين يصوغ (المقصود دلالة الصنعة في الفعل) أفكار الأفغاني في عبارته يسهم في خطاب العروة بقسط من العبارة أعظم من إسهامه في الفكرة. لكن صياغته للفكرة تجعله يستولي عليها.

بمعنى أن تصوره، فهمه لفكرة الأفغاني (التي صاغها الأفغاني في عبارته) لن يكون مطابقاً دائماً لتصور الأفغاني وفهمه. ومن ثم فإنه حين يجرد فكرة الأفغاني من عبارة الأفغاني، فإنه في نفس الوقت يفقد الفكرة جزءاً من المعنى الذي قصده الأفغاني، وهو ذلك المرتبط بالعبارة التي اختارها الأفغاني. «فاقد المعنى» هذا سيتم تعويضه «بفائض المعنى» (أطلق عليه فائض المعنى لأنه يفترض في عبارة عبده أن تكون خلواً من المعنى لاستقبال معنى الأفغاني، وهو فرض لا يمكن تحقيقه، لذلك فإن المعنى الملازم لعبارة عبده سينظر إليه على أنه فائض معنى) الذي تحمله عبارة عبده.

وهكذا، فإن فكرة الأفغاني ـ في عبارة عبده ـ ستصبح فكرة هجينة، فقدت بعض معناها الأول واكتسبت بعض المعنى الجديد في عبارتها الجديدة. بناء عليه فإن أفكار (العروة) لم تكن «كلها للسيد»، كما أن عبارتها لم تكن «كلها

لعبده». فعبارة عبده وضعت بصفتها بديلاً عن عبارة أخرى، ومن ثم فإن عبده ليس حراً في صياغة عبارته، وإنما عليه أن يصوغها لتحل محل عبارة الأفغاني. وبذلك يكون الأفغاني مشاركاً في عبارة عبده، إذ أفكاره وعبارته التي لا تنفك عنها هي التي تملي على عبده اختيار عباراته التي لا تنفك، هي الأخرى، عن أفكاره. . .

نحن إذن أمام شراكة فكرية شبيهة بتلك التي قامت بين سقراط وأفلاطون. ولما كان من الصعب على الباحثين الفصل بين أفكار سقراط وعبارة أفلاطون، كذلك من الصعب علينا أن نفصل بين آراء الأفغاني وعبارات عبده، رغم الفصل الذي يقترحه علينا عبده. لذلك سننسب الأفكار الواردة في (العروة) إلى العروة باعتبارها تمثل مرحلة التلاحم بين الأستاذ والتلميذ، وهي مرحلة ستليها فرقة بين الرجلين تؤدي بالأستاذ إلى سجن ذهبي في الآستانة، وبالتلميذ إلى خدمة الإنجليز!!!

صدر من (العروة الوثقى) ثمانية عشر عدداً، ظهر أولها في 13 مارس 1884، وآخرها في 17 أكتوبر من نفس السنة. ثم أفلح الإنجليز في الضغط عليها، وإغلاقها. تحدد العروة أهدافها بشكل صريح في أعدادها المختلفة. فقد «. . . أنشئت للمدافعة عن حقوق الشرقيين عموماً، والمسلمين خصوصاً، وتنبيه أفكار بعض الغافلين منهم لما فيه خير لهم. . .»[1].

الهدف إذن مزدوج، مواجهة الآخر، وإصلاح الذات. فمواجهة الآخر ستتم عن طريق دفع «ما يرمى به الشرقيون عموماً، والمسلمون خصوصاً من التهم الباطلة. . . وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون»[2]. أما إصلاح الذات فسيتوسل

(1) العروة الوثقى، طبعت على نفقة حسين محيي الدين، مطبعة التوفيق، بيروت 1338هـ، عدد 15 أبريل 1884، ص113.

(2) المصدر نفسه، 13 مارس، ص11.

إليه ببيان «الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات والاحتراس من غوائل ما هو آتٍ»[1].

لعل مما يحمد للعروة أنها لم تقصر نظرها على الخطر الخارجي، وإنما عدت التقصير الذاتي من أعظم معوقات النهضة المنشودة. لذلك فإن الإصلاح ينبغي أن يتوجه إلى البنى الاجتماعية يرممها لتكون قادرة على الصمود في وجه الهجمات الخارجية. بل إن العروة تبدي نضجاً سياسياً كبيراً حين تصرح بأن «الآخر» ليس عدواً دائماً، وإنما يمكن أن يكون شريكاً، وهي تشجع هذه الشراكة وتعمل على تعزيزها. فهي «تراعي في جميع سيرها تقوية الصلات العمومية بين الأمم وتمكين الألفة في أفرادها وتأييد المنافع المشتركة بينها والسياسات القويمة التي لا تميل إلى الحيف والإجحاف بحقوق الشرقيين»[2].

ليس العداء للآخر هدف العروة، وإنما هدفها المدافعة عن مصالح الشرقيين. فالذي يحدد موقفها من هذا الآخر هو مصالح الشرقيين دون اعتبارات أخلاقية أو أيديولوجية. فقد وعت العروة أن العلاقات بين الأمم ـ في عصر يشهد نمواً اقتصادياً وعلمياً كبيراً ـ ينبغي أن تقوم على المصالح المشتركة، ومن ثم فإن على الشرقيين أن يدافعوا عن مصالحهم مثلما يدافع الغربيون باستماتة عن مصالحهم. . .

هذه الواقعية النفعية ستجعل العروة تعتمد ـ في دعوتها ـ منهجاً عقلانياً يستند إلى قوانين العقل في بسط الأفكار.،والدفاع عنها. لذلك تثمن العروة العقل السياسي المستنير. . . «حركات العقلاء على حسب المقاصد. . وأولاها بالاعتبار ما يصدر عن كبار الرجال الذين يدبرون شؤون الممالك على قواعد العقل وأصول الفكر»[3].

---

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص9.
(2) المصدر نفسه، 13 مارس، ص11.
(3) المصدر نفسه، 25 سبتمبر، ص179.

هذا إعلان مبكر من العروة عن منهجها «تدبير شؤون الممالك على قواعد العقل وأصول الفكر» وهو إعلان ذو أهمية لأنه يحدد منطلقات العروة في محاولتها الإصلاحية. وهي منطلقات إنسانية لا تستدعي قوى غيبية.. وكأن العروة تقول إن استخدام العقل السليم والفكر السديد كفيل بإحداث النهضة المنشودة. بل إن العروة تحدد ـ بتفصيل أكثر ـ وجهة استخدام هذا العقل في «.. البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم [المسلمين] إلى جانب التفريط والبواعث التي دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها السبل واشتبهت بها المضارب..»[1].

غير أنه ينبغي التنويه إلى أن دعوة العروة إلى منطلقات عقلانية في بناء النهضة، لا يعني بحال أنها لا تجعل الدين في مركز الفعل النهضوي. على العكس ترى العروة أن العقلانية تجد أسمى تعبير عنها في الدين الإسلامي، وأن قوانينها هي قواعده ذاتها. فالبحث في العلل والأسباب لا يعني استبعاد خالق مدبر للكون بل هذا الخالق هو الذي خلق الأسباب وأعطاها فعلها: «إن الله جل شأنه قرن كل حادث بسبب...»[2].

الاعتراف بالسببية هو اعتراف بفعل الله الذي قرن كل حادث بسبب. وتجد العروة أسمى تعبير عن العقلانية في القرآن الذي «... يطالب الناظرين بالبرهان على عقائدهم. ويعيب الأخذ بالظنون والتمسك بالأوهام ويدعو إلى الفضائل وعقائل الصفات فأودع في أفكارهم [المسلمين] جراثيم الحق وبذر في نفوسهم بزور [بذور] الفضل فهم بأصول دينهم أنور عقلاً وأنبه ذهناً..»[3].

بذلك تدلل العروة على التوافق بين القرآن والعقلانية، فهو يدعو خصومه إلى إسناد حججهم بالبراهين، وهي ثمرة المحاكمات العقلية. لكن العروة تنبه

---

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص9.
(2) المصدر نفسه، 3 يونيو، ص67.
(3) المصدر نفسه، 2 مايو، ص216.

إلى مسألة مهمة. فالعقلانية التي تتحدث عنها ليست عقلانية صورية شكلانية، قائمة على رياضة فكرية، تكتفي بالتصور والافتراض لتصل إلى التناسق الداخلي لأحكامها، وإنما هي عقلانية عملية، ترتبط بالواقع، وينتج عن تطبيقها فعل يؤثر في الوقائع العينية، وفي السلوك البشري. «إن الأفكار العقلية والعقائد الدينية، وسائر المعلومات والمدركات الوجدانية النفسية، وإن كانت هي الباعثة على الأعمال، وعن حكمها تصدر بتقدير العزيز العليم، لكن الأعمال تثبتها وتقويها وتطبعها في الأنفس وتطبع الأنفس عليها حتى يصير ما يعبر عنه بالملكة والخلق وتترتب عليه الآثار التي تلائمها. . .»[1].

ليست الأفكار إذن ترفاً معرفياً، أو امتيازاً أرستوقراطياً، وإنما هي أداة عملية، تستخدم ـ كما يستخدم غيرها من الأدوات ـ لتغيير الواقع نحو الأفضل. ولا تجد الأفكار قيمتها إلا في مجال العمل، فالملكة والخلق نتاج لتلاقي الأفكار مع الفعل الإيجابي في الواقع الموضوعي والواقع النفسي. هذا التلاقح بين الفكر والعمل ما يلبث يتطور إلى تفاعل جدلي «فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل ثم يعود من العمل إلى الفكر ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد وكل قبيل هو للآخر عماد»[2].

لقد مكن هذا التصور التجريبي للعقلانية العروة من تكوين وجهة نظر إيجابية عن العلم. فكانت تدعو إلى تبنيه من قبل أمم الشرق واصطناع مناهجه في حياتهم. ومن ثم سنجد ترابطاً بين تصور العقلانية بصفتها عماد النشاط البشري، وبين العلم بصفته ثمرة محمودة لهذا النشاط. فرؤية العروة للعقل على أنه «عقل عملي» (أقصد بالعقل العملي العقل الذي يتوخى من نشاطه الوصول إلى نتائج تطبيقية) يستمد قيمته من مدى قدرته على الفعل في الواقع العيني،

(1) المصدر نفسه، 5 أبريل، ص115 ـ 116.

(2) المصدر نفسه، 5 أبريل، ص116.

ستجعل العروة تحتفل بمنجزات العلم باعتباره أسمى تعبير عن الفعل الإيجابي للعقل العملي.

لكن العروة تنبه بوعي شديد إلى أن العلم ينبغي أن يكون ابن بيئته لكي يؤثر فيها بشكل إيجابي. أما حين يستورد العلم ـ كما هي حال البلدان الشرقية في تلك الفترة ـ فإن ضرره يكون أكبر من نفعه.. «والعلوم الجديدة لسوء استعمالها رأينا ما رأينا من آثارها...»[1].

تتخذ العروة إذاً موقفاً نقدياً واضحاً من العلم. فهي لا تقبله بصفته قيمة مطلقة تطلب لذاتها، وإنما تنظر إليه من خلال نتائجه. هذه النتائج التي يمكن أن تختلف من بيئة لأخرى، وبهذا الاختلاف يختلف الحكم على العلم سلباً وإيجاباً. فالعلم يثمن ـ عند العروة ـ بالفائدة التي تجنى منه. ولا ترى العروة إمكانية الإفادة من العلم إلا بتبنيته، ومن ثم تستنكر استيراد ثمراته دون معرفة بأصوله، ولا ترى في ذلك فائدة للمجتمع «... واعجبا! كيف يكون هذا [الإفادة من العلوم] وإن الأمة في بعد عن معرفة تلك العلوم الغريبة عنها، وكيف بذرت بذورها، وكيف نبتت واستوت على سوقها وأثمرت وأينعت... ولا وقوف لها على الغاية التي قصدت منها في مناشئها، ولا خبرة لها بما يترتب عليها من الثمرات. وإن وصل إليها طرف من ذلك فإنما يكون ظاهراً من القول لا إنباء عن الحقيقة. فهل مع هذا يصيب الظن بأن مفاجأة بعض الأفراد بها وسوقها إلى أذهانهم المشحونة بغيرها يقوم من أفكارهم ويعدل من أخلاقهم، ويهديهم طرق الرشاد...»[2].

ليس العلم ـ في نظر العروة ـ رواية، وإنما هو دراية. وليس ثمرة وإنما هو بذرة. فتبني الخطابات العلمانية، واستيراد السلع لا يحقق نهضة حقيقية. فالخطابات العلمانية ليست علماً، وأذهان الناس ليست مهيأة لتقبلها لأنها تنقل

---

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص71.

(2) المصدر نفسه، 13 مارس، ص76.

إليهم ثقافة غريبة عنهم، واستيراد السلع لا يعني امتلاك التكنولوجيا، بل يعني الخضوع لها، والتبعية لمالكيها، من هنا يكون ضرر الخطابات العلمانية أكثر من نفعها، لأن أصحابها يرددون ما تعلموه بانبهار يمنعهم من رؤيته بشكل نقدي. فهم مأخوذون بالمعارف التي اطلعوا عليها، فيتكون لديهم وهم بأنهم يحملون رسالة حضارية، فينقلبون مبشرين مؤمنين بحقائقهم التي ينقلونها بأمانة فائقة «. . . ماذا يكون من أولئك الناشئين في علوم لم تكن ينابيعها من صدورهم ولو صدقوا في خدمة أوطانهم يكون منهم ما تعطيه حالهم، يؤدون ما تعلموه كما سمعوه لا يراعون فيه النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطباعها وما مرنت عليه من عاداتها، فيستعملونه على غير وضعه، ولبعدهم عن أصله ولهوهم بحاضره عن ماضيه، وغفلتهم عن آتيه، يظنونه على ما بلغهم هو الكمال لكل نفس والحيوة لكل روح. . . وما هذا إلا لكونهم ليسوا أربابها، وإنما هم لها نقلة حملة»[1].

تلك هي مضار مروجي الخطابات العلمانية التي تعد العلم قيمة مطلقة تطلب لذاتها. وهي لم تتبن هذه الرؤية إلا لجهلها بحقيقة العلم الذي لم تتعرف على أصوله ومبادئه، وإنما وصل إليها طرف من نتائجه شغفت به فأرادت حمل الناس عليه، وفي ذلك من الإفساد أكثر مما فيه من المنفعة. فليس لمروجي الخطابات العلمانية إلمام بتاريخ العلم ومسار تطوره، وإخفاقاته ونجاحاته. . . بمعنى أنهم لا يمتلكون رؤية عن العلم من الداخل تظهر حدوده وشروطه، وإنما يتحدثون عنه في صيغة شمولية إيجابية. ومن ثم فإن الخطابات العلمانية تقريظ للعلم، وليست إنباء حقيقياً عنه.

إلى جانب نقدها مروجي الخطابات العلمانية تنتقد العروة «مستهلكي العلم»، تلك الطبقة من الأغنياء الذين يتسابقون في استيراد السلع الاستهلاكية معتقدين أنهم بذلك ينتسبون إلى المجتمعات المتقدمة بفضل التطوّر العلمي «. . . ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم فقلبوا أوضاع

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص67.

المباني والمساكن، وبدلوا هيئات المأكل والملابس. . . فنسخوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم واعتاضوا أعراض الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره فأماتوا أرباب الصنائع من قومهم. . وهذا جدع لأنف الأمة يشوّه وجهها ويحط بشأنها وما كان هذا إلا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفجأتهم قبل أوانها»[1].

في النص من الوعي الاقتصادي الشيء الكثير. فالعروة تدرك التأثير السلبي للإفراط في استيراد السلع المصنعة من الخارج، على ثروة الأمة، إذ يؤدي إلى العجز في ميزان المدفوعات حين يصبح الفرق كبيراً بين مخرجات الاستيراد، ومدخلات التصدير، فينتج عن ذلك تباطؤ في النمو الاقتصادية. . .

كما تدرك العروة ـ من خلال هذا النص ـ ضرورة حماية الصناعات المحلية الناشئة، في وجه الصناعات الأجنبية الأكثر تطوراً. فالصناعات الناشئة غير قادرة على الصمود في السوق في وجه الصناعات الأكثر تطوراً لجودة منتجاتها وانخفاض كلفتها ووفرة إنتاجها فإذا لم تتمتع الصناعات الناشئة بحماية (مثل الضرائب على الواردات، الدعم الحكومي) تضمن لها القدرة على المنافسة، فإن مآلها إلى الإفلاس.

من هنا رأت العروة أن استيراد السلع الأجنبية لا يعبر عن وعي علمي، وإنما هو دليل على جهل أولئك المستوردين بعلم الاقتصاد ومصالح الأمة. هنا نعود إلى التصور البراغماتي للعلم الذي تبنته العروة. فالعلم يقيم بفوائده ومضاره، وعلى أساسها يحكم عليه.

ذاك إذاً هو تصور العروة للعلم؛ أداة تستجلب بها المنافع، وتدفع بها المضار، وتقيم بمستوى أدائها. أما أن يكون «العِلم» طريقة في الحياة، وبناء المؤسسات الاجتماعية، والتفكير في كل الشؤون، فذلك ما لم تتصوره العروة. فقد التبس عندها العلم بالتكنولوجيا نظراً لغياب البحث العلمي في المجتمعات

---

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص69 ـ 70.

الشرقية، وتدفق الآلات الغربية عليها. أضف إلى ذلك أن صاحبي العروة لم تكن لهما ثقافة علمية متينة، وإنما كانا مأخوذين بتيار العلمانية السائد، وإن حاولا ألا يجرفهما عن ما عداه أصولهما الفكرية والدينية. ورغم هذا التحرز، فإن العروة ستقدم تصوراً للدين يجعله مرتبطاً بشكل وثيق بالمفاهيم الدنيوية العقلانية. والعروة ـ في ذلك ـ منفعلة بهجمة العلمانيين على الدين. تلك الهجمة التي تريد حشر الدين في الجانب الروحي الفردي، إن لم تطالب بتجاوزه بصفته من مخلفات أوهام ومخاوف طفولة الإنسانية التي أصبحت بالعلم راشدة.

وهكذا، ستركز العروة على مقولة أن «الإسلام دين ودنيا»، فتتفنن في عرض جوانبه العمرانية الدنيوية، وما حمله إلى القبائل العربية البدوية من حضارة تغلبت بها على العالم كله. ولن تنس العروة أن تميز بين الإسلام وغيره من الأديان. فالاهتمام بشؤون العمران يكاد يكون فيصلاً بين الإسلام والديانات الأخرى (النصرانية خصوصاً، إذ السجال مع أبنائها) ذات الطابع الروحي «الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان، إلى الآخرة فقط، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين..»[1].

لم يكن الإسلام ـ حسب العروة ـ ديناً روحانياً، وإنما هو دين دنيوي إن جاز التعبير. فهو لا يرى الدنيا مفازة يجتازها الإنسان في رحلة تطهير شاقة قد يخلص منها البعض إلى النجاة في ملكوت الله.. بل هو يتصور الدنيا مرحلة يجدر بالإنسان أن يعيشها في هناء ورخاء، والإسلام يدله على السعادة في هذه الحياة الدنيا، مقدمة للسعادة في الآخرة. فلا يقوم تصور الإسلام للدنيا والآخرة على الفصل بينهما باعتبارهما نقيضين، وإنما يتكاملان بشكل منسجم والدين الحق هو ذلك الذي يحقق للإنسان سعادة الدارين. هذا الدين الحق هو الإسلام

---

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص38.

ـ حسب العروة، «.. لأن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم إلى عالم أعلى، بل كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كُلِّيِّها وجُزئِيِّها...»[1].

تستمر العروة في هذه المحاججة التي تهدف إلى إبراز قدرة الإسلام على أن يكون مصدراً لنهضة حضارية كبيرة. فالتاريخ يشهد على ذلك من خلال الحضارة العربية الإسلامية التي سادت العالم، واستوعبت الحضارات الأخرى، واستعارت منها عبر تلاقح ثقافي كان فيه الخير للإنسانية كلها... بل إن الدين الإسلامي في تكوينه مهيأ لهذا الدور الحضاري. فهو «... دين قويم الأصول بحكم القواعد، شامل لأنواع الحكم... منوِّر للعقول... كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ وجودها يتأدى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية»[2].

هذه التأكيدات التي تطلقها العروة، معتمدة على التاريخ أحياناً، وعلى قراءتها الخاصة للإسلام، تواجه بحال المسلمين في ذلك العصر. وهي حال من التخلف والجهل، والتشبث بالخرافات، أبعد ما تكون عن نور العقل، وتطور العمران، لكن العروة ما تلبث تجد تفسيراً لهذا الوضع المحرج.. تفسيراً يبرئ الإسلام ـ كما تفهمه العروة ـ من أن يكون سبب تخلف المسلمين كما يصرح بذلك أغلب العلمانيين. فترجع تخلف المسلمين إلى تخليهم عن أصول الإسلام الصحيحة وإحداث بدع حجبتهم عن الحق المودع في الإسلام.. «.. فما تراه من عارض خللها [الأمة الإسلامية] وهبوطها من مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهرياً، وحدوث بدع ليست منها في شيء... فتكون هذه المحدثات حجباً بين الأمة وبين الحق»[3].

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص35.
(2) المصدر نفسه، 13 مارس، ص71 ـ 72.
(3) المصدر نفسه، 13 مارس، ص72.

التخلي عن الإسلام الصحيح ـ بخلاف ما يقول العلمانيون ـ هو سبب تخلف المسلمين. فقد ظلوا متربعين على قمة الحضارة الإنسانية ما داموا متمسكين بأصول دينهم، ولما انحرفوا عن هذه الأصول واتبعوا السبل فقدوا الريادة، وسقطوا في مهاوي الضلالات والتخلف العمراني.

وما دام انحطاط الأمة عن درجتها يعود إلى تخليها عن أصول دينها «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته... فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحق نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني»[1]. يمر طريق النهضة عبر الإسلام ضرورة، ومن ثم كان اللازم إصلاح الإسلام ذاته؛ أو لنقل فهم الناس للإسلام. ذلك ما عبرت عنه العروة، برجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته. بذلك تعين العروة سبيلاً تعدها الوحيدة الممكنة لنهضة المسلمين... سبيل الدين. «ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه [الدين] فقد ركب بها شططاً وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية وخالف فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً»[2]. بذلك تشرط العروة النهضة بالركون إلى الدين الصحيح، مخالفة ما ينادي به العلمانيون من ضرورة إقصاء الثقافة الدينية شرطاً أساسياً لتحقيق النهضة...

بهذا الموقف مثلت العروة ـ كما بدا لنا من تحليل مادتها ـ بيان حركة الإصلاح كما تصورها التأصيليون. فقد ركزوا على نقد أوضاع المسلمين، محاولين إصلاحها بما يتماشى مع روح العصر (نهاية القرن التاسع عشر). بعد إغلاق الصحيفة سيواصل كلا الرجلين رسالته بأسلوبه الخاص، وضمن الشروط المتاحة له. فالأفغاني سيستمر في ثورته العارمة ضد الحكام المستبدين،

(1) المصدر نفسه، 13 مارس، ص72 ـ 73.

(2) المصدر نفسه، 13 مارس، ص73.

والمستعمرين، عاقداً آماله على إصلاح سياسي، بينما سيميل عبده إلى مهادنة الحكام، والتعامل مع المستعمر، مولياً وجهه نحو إصلاح تربوي كان قد اقترحه على شيخه، فلم يلق منه سوى التعنيف.

وهكذا، سيحمل الأفغاني عصا الترحال مطارداً من الملوك، إلى أن ينتهي به المطاف في قفص ذهبي في الآستانة ليموت مسموماً ـ على الأرجح ـ بينما يستقر عبده في المحروسة متنقلاً بين وظائف الدولة، وتحت حماية اللورد كرومر... [1].

ما لبثت العروة الوثقى أن انفصمت بين الشيخ وتلميذه. فلم يكن الاتفاق في الهدف كافياً لاستمرارهما معاً. فقد كان الاختلاف في الوسائل مدعاة للفرقة بينهما. فقد «رآها الأفغاني: «الثورة» ورآها عبده «التربية والتعليم...» [2].

كان الأفغاني يحلم بثورة شاملة تقلب الأوضاع، وتحرر البلاد والعباد، بينما ركن عبده إلى الإصلاح الهادئ البعيد عن الخوض في السياسة ومواجهة المحتل. فكان «... موقف الإمام من السياسة والإنجليز مجلبة لغضب أستاذه... ولقد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه، واتهمه بالجبن، فكتب إليه مرة يقول له: «... تكتب إلي ولا تمضي؟! وتعقد الألغاز؟!... من أعدائي؟!... وما الكلاب قَلَّتْ أو كثرت؟! كن فيلسوفاً ترى العالم ألعوبة، ولا تكن صبياً هلوعاً!...» وقال في رسالة أخرى: «إن الرسالة ما وصلت... ولا بَيَّنْتَ لنا موضعها، وجلا منك قوى الله قلبك!...» [3].

يبدو أن عبده لم يغفر لأستاذه أبداً هذه القسوة، أو أن الحذر (حتى لا أستخدم وصف الأفغاني له) قد لازمه... فقد انتقم من الأفغاني في وقت لا

---

(1) عاد عبده من منفاه بوساطة كرومر بعد أن تعهد بعدم الخوض في السياسة. انظر: الأعمال الكاملة، ج1، ص32 ـ 33.

(2) عبده: الأعمال الكاملة، ج1، ص46 من دراسة المحقق.

(3) المصدر نفسه، ص32 ـ 33. كانت آخر رسائله إليه بعد أن استقر في الآستانة سنة 1892.

يستطيع فيه هذا الأخير الدفاع عن نفسه. . . مات الأستاذ فتنكر له تلميذه! طلبت المقتطف من عبده أن يكتب لها ترجمة لأستاذه فتهرب، ولم يدلها على ترجمة كان قد كتبها له مقدمة لرسالة الرد على الدهريين، وتنصل من الترجمة ذاتها، فلم تنسب إليه في الطبعات اللاحقة من الرسالة[1]. «وبلغ الأمر حد توقف الإمام عن رثاء أستاذه في الصحف عندما مات في 9 مارس 1897. واكتفى بالحزن عليه [كذا!!!]، وقال: إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها «علي» و«محروس». والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر لأني لست بشاعر، ما رثيته بالنثر لأني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور، لأنني إنسان أشعر وأفكر؟!»[2].

قد تحتاج بعض الأعذار إلى أعذار. تعلل عبده في عدم رثاء أستاذه بالشعر ـ بأنه ليس بشاعر! لكنه حين دنا أجله رثى نفسه بشعر جيد يصعب أن يكون قد تعلمه بعد وفاة أستاذه[3]. يعزز ذلك أن لعبده سابقة شعرية عن أحداث الثورة العرابية. . .

لعله الحذر إذن، والرغبة في المحافظة على علاقة الأستاذ الإمام بالإنجليز، وهي علاقة تعود إلى أيام مقامه في فرنسا حين كانت له مراسلات مع (بلنت) المفوض الإنجليزي في مصر[4]. قد يكون هذا عذراً مقبولاً. فالأستاذ الإمام يريد أن يكسب في مجال التربية والتعليم بقدر ما يتنازل في مجال السياسة، والأفغاني شخصية ارتبطت بالنضال السياسي، ولم يتهيب الصدع

---

(1) المصدر نفسه، ص336 هامش.

(2) المصدر نفسه، ص33.

(3) أنشد عبده، وهو في مرضه الذي مات منه، أبياتاً يرثي فيها نفسه:

ولست أبالي أن يقال محمد ... أبلَّ أو اكتظت عليه المآتم

. . . .

فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً ... رشيداً يضيء النهج والليل قاتم

يماثلني نطقاً وعلماً وحكمة ... ويشبه مني السيف والسيف صارم

(4) المصدر نفسه، ص637.

بآرائه في وجه الطغاة من حكم المسلمين، وفي وجه ظلم الاستعمار الإنجليزي... لكن الباحث يتمنى لو أن الأستاذ الإمام اتّسم بالوسطية في علاقته المتقلبة بأستاذه.

فحين نقرأ رسائله إليه ـ أيام الوصال ـ نعجب من إفراطه في تعظيمه إلى حدّ وصفه بصفات الكمال. يقول عبده في رسالة كتبها إلى أستاذه من بيروت: «مولاي المعظم حفظه الله وأيد مقاصده! ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك، وأنت تعلم ما في نفسي كما تعلم ما في نفسك. صنعتنا بيدك، وأفضت على موادنا صورها الكمالية، وأنشأتنا في أحسن تقويم. فبك عرفنا أنفسنا، وبك عرفناك، وبك عرفنا العالم أجمعين، فعلمك، بنا كما لا يخفاك، علم من طريق الموجب، وهو علمك بذاتك، وثقتك بقدرتك وإرادتك، فعنك صدرنا، وإليك المآب»[1].

لعل من الصعب تحديد معالم صورة الأفغاني في ذهن عبده من خلال هذا النص. فهو يخاطبه بنفس العبارات التي يستخدمها عيسى عليه السلام يوم الدين مجيباً ربه «... تعلم ما في نفسي..»، ويسند إلى الأفغاني فعل الخلق «صنعتنا بيديك»، ثم ينتقل إلى النظر الفلسفي فيضع الأفغاني موضع العقل الفعال واهب الصور كما في الفلسفة الفيضية.. «أفضت على موادنا صورها الكمالية» ليعود مجدداً إلى لغة القرآن «وأنشأتنا في أحسن تقويم». ويأتي العرفان الصوفي ليضيف بعداً آخر على تصور عبده لشخص أستاذه «فبك عرفنا أنفسنا، وبك عرفناك، وبك عرفنا العالم أجمعين...»[2].

يبدو لنا أن أمر هذا النص قد يكون أهون مما يصور منطوقه، فهو لا يعبر عن تعظيم لشخص الأستاذ بهذا المستوى من الإفراط، بقدر ما هو محاولة من

---

(1) المصدر نفسه، ص652، رسالة بعث بها من منفاه في بيروت إلى الأفغاني في باريس بتاريخ 5 جمادى الأول 1300هـ ـ الموافق 14 مارس 1883.

(2) المصدر نفسه، ص626.

تلميذ أراد منها أن يظهر لأستاذه أنه يستوعب دروسه في العقيدة والفلسفة والتصوف. فعبده يستظهر عبارات حفظها، يعتقد أنها تجد صدى حسناً لدى أستاذه، أما أنه كان يعتقد فيه حرفية ما جاء في النص، فهو بعيد عن الحقيقة. ومما يعزز هذا التحليل أن عبده يجعل ـ في نهاية الرسالة ـ صورة الأفغاني، الموجودة عنده، أيقونة «. . . ورسمك الفوتوغرافي الذي أقمته في قبلة صلاتي رقيباً على ما أقدم من أعمالي ومسيطراً علي في أحوالي. . .»[1] فلا يمكننا أن نتصور أن أزهرياً يقيم صورة في قبلة صلاته معتقداً أنها رقيب عليه!

فغالب الظن أن الأمر لا يتعدى مبالغات المريدين في تعظيم مشايخهم. وقد تربى عبده تربية صوفية ظل لها أثرها على شخصيته. وإذا وضعنا العلاقة بينه وبين الأفغاني في هذا الإطار الصوفي أمكننا تفهم القطيعة بينهما.

كان عبده يعظم الأفغاني حين كانت علاقته به علاقة مريد بشيخه، يطلب منه المدد، ويفيض عليه الشيخ من سره. . . أما حين أصبح محمد الأستاذ الإمام فقد تغيرت رؤيته للسيد جمال الدين. فقد كوَّن لنفسه اسماً خاصاً، وفهماً متميزاً لم يعد يحتاج في توطيده إلى سلطة الأفغاني العلمية والروحية. بل لعل هذه السلطة بالذات، تقف في وجه سلطة الأستاذ الإمام التي يريد أن يوطدها بشكل مستقل. لقد شبّ عن الطوق، فأراد الخروج من عباءة السيد ليرفع علمه الخاص. فعل، غالب مشايخ الصوفية. . . وهكذا، انقضت الشراكة الفكرية بين الرجلين بصدور آخر عدد من العروة الوثقى. فاستعاد عبده عباراته ليفرغها من حرارة أفكار الأفغاني ـ التي طالما أشعلت غضب الإنجليز ـ توطئة لشحنها بأفكار ناعمة تعلم وتربي بطريقة يرضى عنها المفوض السامي لبريطانيا العظمى. وحمل الأفغاني أفكاره على كاهله يشعل بها النيران تحت أقدام الإنجليز في الهند، ويثير بها العواصف في بلاط الشاه المستبد في إيران، لتخمد أخيراً في الباب العالي حيث قتل صاحبها وهو يذكيها. . .

(1) المصدر نفسه، ص626.

2 ـ الأفغاني: العقلانية العلمية:

«السجن بطلب الحق من الظالمين العتاة «رياضة»، والنفي في ذلك السبيل «سياحة»، والقتل «شهادة»، وهي أسمى المراتب»[1].

يحفل تاريخ البشرية بمئات الثوار الذين انتهوا محافظين، وبالعشرات الذين انقلبوا جلادين. لكنه لا يذكر سوى قلة قليلة بدأت ثواراً وانتهت ثواراً. فمن السهل إيقاد شعلة الثورة، لكن الصعوبة تكمن في الحفاظ عليها ملتهبة. ذلك أن مسيرة الأفكار تشبه إلى حد بعيد المنحنى الشخصي لحياة أصحابها؛ تبدأ ملتهبة مع زهرة الشباب، لكنها تذوي رويداً رويداً مع تراكم الثلج على قمة الهرم، مما يفرض على الألف أن تستبدل بشموخها المغرور، انحناءة الراء المتواضعة. وتتبع الأفكار نفس المنحنى، فيحل الحذر محل الحماس، وتظهر محاسن التنازلات والحلول الوسط، في وجه مساوئ المطالبة بالحقوق الكاملة والذهاب بالأمور إلى غاياتها القصوى... وفجأة تختزل رؤى إعادة تشكيل العالم في ترميم بعض تماثيل الشمع، فتنقلب الثورة العارمة إصلاحاً هادئاً ما يلبث مفعوله يتلاشى ـ ككل المهدئات ـ ليبدأ التاريخ من جديد في صورة أفعى تعض ذيلها...

كان الأفغاني إذن، ضمن آخرين (تروتسكي، جيفارا...) من تلك القلة الذين عاشوا وماتوا ثواراً. فقد مارس «الرياضة»، وأطال «السياحة»، وختم حياته «بالشهادة». وبذلك ظل وفياً لدعوته، لم يشغله عنها جاه ولا مال ولا ولد، منذ ولد في أفغانستان في قرية (أسد أباد) سنة 1839م إلى أن قتل (على الأرجح) في الآستانة مسموماً سنة 1897. بين هذين التاريخين تعلم الرجل علوماً غزيرة، فأنار عقولاً كثيرة. ولعل خير من ينبئنا عن ذلك تلميذه وابنه الفكري محمد عبده، فهو يقول عنه: «تلقى علوماً جمة برع فيها جميعاً، فمنها العلوم

---

(1) المخزومي، محمد باشا: خاطرت جمال الدين الأفغاني الحسيني، المطبعة المصرية ليوسف صادر، بيروت، 1931، ص76.

العربية من نحو وصرف ومعان وبيان وكتابة وتاريخ عام وخاص، ومنها علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه، وكلام وتصوف، ومنها علوم عقلية من منطق وحكمة عملية وسياسية ومنزلية وتهذيبية، وحكمة نظرية طبيعية وإلهية، ومنها علوم رياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ومنها نظريات الطب والتشريح»[1].

نحن إذن أمام دائرة معارف. لكننا إذا استثنينا مبالغات المريدين في شيوخهم، (كان وحيد عصره، وفريد مصره...) وهي مبالغات يرونها من حقوق مشايخهم عليهم، فإنه يبدو أن الرجل كان حقاً ذا علم غزير؛ يظهر ذلك في ترحاله في طلب العلم، وعدم اقتصاره على العلوم الشرعية اللغوية. فقد سافر ـ حسب عبده ـ «... إلى البلاد الهندية فأقام بها سنة وبضعة أشهر ينظر في بعض العلوم الرياضية على الطريقة الأوروبية الجديدة»[2]. وقد تعلم عبده هذه العلوم على يد الأفغاني أثناء إقامته في مصر من سنة 1871م حتى طرد منها عام 1879م بسبب تحريضه على مقاومة الاستبداد والاستعمار[3].

وهكذا سيظل جمال الدين مطارداً حيثما حل (فرنسا، الهند، إيران...) بسبب تعاليمه التي «ترمي في صميمها إلى غرضين: إصلاح الإسلام ليساير المدنية الحديثة وتحرير الشرق من سيطرة الغرب...»[4].

يضاف إلى هذين الشاغلين ثالث لعله أكثر خطورة في نظر الطبقات المسيطرة من فقهاء ورجال سلطة. فقد وجه الأفغاني عنايته «لحل عقل الأوهام عن قوائم العقول...»[5].

---

(1) عبده: الأعمال الكاملة، ج2، ص337 من ترجمته لجمال الدين الأفغاني في تقديمه لرسالة الرد على الدهريين حين ترجمها أثناء إقامته في بيروت منفياً.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص337.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص324، هامش من ترجمة الأستاذ الإمام لحياته التي كتبها آخر أيامه تلبية لطلب مريده رشيد رضا.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص324 (نفس المعطيات السابقة).

(5) المصدر نفسه، ج2، ص341 (نفس المعطيات السابقة).

لعل كل مصائب الأفغاني تعود إلى هذه المهمة التنويرية التي حاول الاطلاع بها. فلم تكن المعارف في عصره متاحة للعامة، وإنما كانت حكراً على خاصة تستمد منها رزقها وسلطتها ومكانتها الاجتماعية، وكلما أفلحت في احتكار هذه العلوم كلما عززت سلطانها فلم تكن إذن لتسمح للأفغاني ولا لغيره ـ أن يجردها من هذا السلطان. ففقد السيطرة على العقول مقدمة ضرورية لفقد السيطرة على الأبدان. وإذا فقدت الطبقات المسيطرة سلطانها على عقول الناس فإن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى فقد مركزها القيادي في المجتمع. ودفاعاً عن هذا المركز ستقاوم كل جديد بما في ذلك العلوم التي لم تأخذ هي بقسط منها، فانتشار هذه العلوم، وتحريرها لعقول الناس من أوهام العلوم القديمة سيكون إعلاناً لخروجهم عن سيطرة الطبقات الحاكمة...

أعلن الأفغاني عن مشروعه التنويري بإعادة طرح إشكال طالما عارض الفقهاء استئناف البحث فيه، فتح باب الاجتهاد. ذلك أن إغلاق هذا الباب يكرس منظومتهم المعرفية، ومن ثم سلطتهم، وإعادة فتحه تزعزع استقرار المنظومة، وتهدد سلطتهم. وحين يتصدى الأفغاني لمشروعية هذا الحكم (سد باب الاجتهاد)، فهو يتصدى لسلطة الفقهاء... «ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين؟! أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجِدَّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه؟! ولا ينافي جوهر النص»[1].

يصوغ الأفغاني اعتراضه على إغلاق باب الاجتهاد صياغة ذكية، فهو يشكك في مصدر الحكم، إذ لا يستند إلى نص من الكتاب والسنة. وإذا افترضنا

(1) الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي (د.ت)، ص329، من كتاب خاطرات جمال الدين الأفغاني. نشير إليه اختصاراً بالخاطرات.

أن الحكم صدر من أحد الأئمة، فإن الأفغاني يصوغ الحكم بشكل يجعله يتعارض مع نص سني صحيح «... أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟!» وهذا مخالف لنص الحديث المتواتر «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[1].

فإذا كان الشارع يحثّ على التفقه في الدين، وكان الاجتهاد وسيلة لهذا التفقه، فإن سد باب الاجتهاد حرمان للمسلمين من تحقيق رغبة الشارع في أن يتفقهوا في دينهم... ويستمر الأفغاني في هذه الصياغات ذات الطابع الكلامي... فسد باب الاجتهاد منع للعالم من «أن يهتدي بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد...» وكل ذلك مخالف لمقاصد القرآن وصريح السنة. وفي النص أيضاً إشارة إلى حديث قاضي النبي ﷺ الذي وجهه إلى اليمن[2]. ثم يطابق الأفغاني بين الاجتهاد والقياس ليسند حجته. فما دام الاجتهاد هو القياس، والقياس أحد أصول التشريع[3]، فإذا منع الاجتهاد عطل هذا الأصل الذي يعتمد عليه الفقهاء كثيراً في التعامل مع النوازل المستجدة في الحياة الاجتماعية. وقد استقر رأي الفقهاء على أن «الشريعة تدور بدوران الزمن»، وعلى

---

(1) عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين...» صحيح البخاري ـ كتاب العلم، حديث رقم: 71.

(2) عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل. أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله» سنن أبي داود كتاب القضاء باب اجتهاد الرأي في القضاء، الحديث رقم: 3592.
ونجد نفس الحديث عن الترمذي بنفس الإسناد مع اختلاف في النص حيث يقول: «... فقال كيف تقضي؟ فقال: اقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله: جامع الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، الحديث رقم 1337.

(3) لا يعترف الفقه الجعفري بالقياس مصدراً من مصادر التشريع، بخلاف المذاهب السنية.

أن «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً». ويرى الأفغاني أن كل ذلك يتعطل بتعطيل الاجتهاد. لكنه لا ينسى أن يضع لهذا الاجتهاد ـ الذي يدعو إليه ـ ضابطاً يعصمه من متاهات التأويلات الباطنية. . . «ولا ينافي جوهر الدين».

إغلاق باب الاجتهاد ـ حسب محاججة الأفغاني ـ ينافي منطوق النصوص، ومقاصد الشرع، ولا يمكن للقائلين به أن يجدوا له سنداً ـ من داخل المنظومة الشرعية ـ يعتمدون عليه. لذلك ينتقل الأفغاني إلى المحاججة العقلية ليبين تهافت، بل تناقض، القائلين بإغلاق باب الاجتهاد، إذ يحرمون على غيرهم ما أحلوا لأنفسهم «وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس (هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم) قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا، وقالوا، وأدلوا دلوهم بين الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان»[1].

إغلاق باب الاجتهاد إذن ليس سوى اجتهاد ضد الاجتهاد، وضد الشرع والعقل. فالذين أطلقوه لم يستندوا في إطلاقه إلى نص، وبإطلاقهم له خالفوا بين أقوالهم وأفعالهم؛ فقد اجتهدوا وحرموا الاجتهاد على غيرهم ممن هم في منزلتهم في العلم، بل إنهم خالفوا طبيعة الاجتهاد ذاته. فاجتهاد الفقيه ليس ملزماً لغيره من الفقهاء، وسد باب الاجتهاد ليس سوى اجتهاد، ولكن أصحابه حاولوا إعطاءه صيغة إلزامية لا يتمتع بها الاجتهاد. وفي إغلاق باب الاجتهاد مصادرة على العقول، إذ الوقوف عند فهم تاريخي للنص استنبطته عقول محكومة بشروطها الاجتماعية والاقتصادية والبيئية، حجر على عقول نجمت ضمن شروط تاريخية مختلفة مما يحتّم عليها تقديم قراءة للنص معاصرة لهذه الشروط التاريخية. أضف إلى ذلك أن هذا الجمود يحرم النص من إحدى ميزاته الأساسية، هي أنه صالح لكل زمان ومكان، وهذه الصلاحية لا تتحقق إلا عن طريق قراءات متجددة للنص تواكب تغير الظروف التاريخية للمجتمعات الإنسانية. فالذين يغلقون باب

---

(1) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص329.

الاجتهاد يرفعون فهمهم للنص ـ وهو فهم ذو طابع تاريخي ـ إلى مستوى النص ذاته، ويجعلون من نصوصهم سياجاً يحيط بالنص، فيمنع الدخول إليه إلا عبر بوابتهم. وبذلك يتم اختزال معنى النص والاستيلاء عليه من طرف عقول ترفض الاعتراف لعقول غيرها بمشروعية تعاملها مع النص.

وفعل كهذا سيجعل معنى النص الذي جمد ضمن شروط تاريخية معينة عاجزاً عن مواكبة التغيرات التي لا يمكن تجميدها، وهو ما يؤدي إلى إسقاط مقولة أن النص صالح لكل زمان ومكان. فهذه الصلاحية مشروطة بانفتاح معنى النص لاستيعاب الحقائق المستجدة، وهذا الاستيعاب لا يتحقق إلا بإمكانية اشتغال العقول على معنى النص في كل حقبة تاريخية، بحيث يتجدد المعنى بتجدد المعطيات. وإغلاق باب الاجتهاد هو تكريس لمعنى تاريخي جزئي ليصبح «المعنى» بألف ولام العهد!

بموقفه الحازم هذا من إغلاق باب الاجتهاد دشن الأفغاني مشروعه لإعادة إحياء العقلانية في الفكر العربي الإسلامي. فتحرير قوائم العقول من عقال الأوهام يقتضي ردّ الاعتبار إلى العقل عند تناول الأمور الدينية. فما دامت المنظومة الشرعية مغلقة في وجه أي نشاط عقلي، فإن العقل لن يكون له دور مؤثر في أوجه الحياة الأخرى. فإعادة فتح باب الاجتهاد إذن ضرورة لإصلاح فهم الدين الذي هو بدوره ضرورة لأي إصلاح اجتماعي أو سياسي. فقد وعى الأفغاني ارتباط الدوائر (الدينية، والاجتماعية، والسياسية) في المجتمعات الإسلامية، ومن ثم فإن محاولة إصلاح إحداها في معزل عن المنظومة كاملة سيكون مآلها الفشل. ويرى الأفغاني أن مركز هذه الدوائر الثلاث هو الدائرة الدينية، لذلك يجعلها عماد كل إصلاح «إنا معشر المسلمين، إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق...»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

هذا الدين الذي يراه الأفغاني شرطاً للنهضة هو دين لا يتعارض مع منجزات العلم وقواعد العقل، بل هو دين مستعد لمراجعة نفسه، في حال ظهر تعارضه مع العلم. «القرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات. فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل»[1].

على القرآن إذن أن يوافق «العلم الحقيقي، العلم الصريح»، بطريقة أو بأخرى، في الكليات على الأقل. لكن المشكلة تكمن في تحديد العلم الحقيقي، العلم الصريح، فما يرد إلى المسلمين باسم العلم هو مجموعة نظريات، وقوانين ليست لديهم أية إمكانية للتحقق من علميتها، فهم يروون العلم ولا ينتجونه. وقد كان عصر الأفغاني يعج بالنظريات التي تدعي العلمية دون أن تكون كذلك، وبالنظريات العلمية التي تم تجاوزها لاحقاً، والقوانين التي تمت مراجعتها في طور تقدم العلم. وإذا كان على المسلمين أن يقدموا تأويلاً للقرآن يجعله لا يتعارض مع العلم، فإن ذلك سيؤدي إلى أن يتم تأويل القرآن بطريقة مختلفة حسب الإنجازات العلمية، فإذا سقطت نظرية علمية، سقط معها التأويل الذي كان يجعل القرآن يتطابق معها، وعلينا البحث عن تأويل جديد يتماشى مع النظرية الجديدة، مع التفكير في إمكانية تأويل آخر في حال سقوط، أو تجاوز النظرية الجديدة... وبذلك يصبح القرآن عرضة للتلاعب!

لكن الأفغاني ما يلبث يتجاوز ضرورة التوافق بين القرآن والعلم لصالح العلم «فالحكم للعقل والعلم»[2]، ومن ثم فعلى القرآن أن يجد لنفسه توافقاً معهما، فهو ملزم بهما ولا عكس... ويستمر الأفغاني في تقريظ العقل... «العقل أشرف مخلوق، فهو عالم الصنع والإبداع، ولا معطل له إلا

(1) المخزومي: خاطرات جمال الدين...، ص161. (الخاطرات).

(2) المصدر نفسه، ص95.

الأوهام... كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الإنساني...»[1].

نلاحظ أن العقلانية العلمية هي الدعامة الأساسية في مشروع الأفغاني النهضوي. وإذا كان يدعو إلى أن يظل مشروع النهضة ضمن الإطار الديني، فإن هذا الإطار سيعاد تركيبه طبقاً لقوانين العقل ليتوافق مع منجزات العلم. فعملية الإصلاح تتجه أولاً إلى الدين كي تنقيه من الأوهام، والضلالات التي علقت به على مرّ العصور ليعود إلى نقاوته العقلية الأولى. فهو لا يمكن أن يتعارض مع قوانين العقل ومنجزات العلم. وإذا ظهر في منطوق نصوصه مثل هذا التعارض، فذلك يعود إلى سوء فهمنا لهذه النصوص، ومن ثم ينبغي تصحيح هذا الفهم عن طريق التأويل..

لكن الأفغاني ينتبه إلى أمر مهم. فلا ينبغي أن يتجه النقد إلى النصوص الدينية لتأويلها بما يوائم العقل والعلم، وإنما أيضاً ينبغي النظر بعين ناقدة إلى العلوم المعاصرة لاكتشاف جوانب القصور فيها. يقول الأفغاني: «كل ما وصل إلينا من العلوم مع خدمة ألوف الرجال لها متعاقبين... وعلى مدى الأجيال العديدة، لم تزل بالنسبة إلى الحقائق الثابتة فيها علوماً ناقصة..»[2]. ما تزال العلوم إذن تفتقر إلى اليقين، مما يبرر التعامل معها بشيء من الحذر، خاصة عند تأويل النص الديني ليتطابق معها. هذه الرؤية النقدية لم تتوفر دائماً للعلمانيين الذين كانوا مفتونين بالعلم، فلم يستطيعوا (أو لم يريدوا!) رؤية جوانب القصور فيه، فجعلوه قسطاساً مستقيماً تقاس به جميع أوجه الحياة البشرية، فنسوا أنه هو ذاته نتاج للجهد البشري، ومن ثم فهو لا بد يعاني جوانب القصور الإنساني التي تجعل حقائقه ناقصة... غير أن هذه الرؤية النقدية ظلت ذات طابع إيجابي عند الأفغاني. فرغم اعترافه بجوانب القصور

---

(1) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص329.

(2) قاسم، محمود: موقف جمال الدين الأفغاني من الحضارة الغربية، مقال في مجلة (دعوة الحق) تصدرها وزارة الأوقاف، المغرب، ع2، السنة 14 يناير 1971، ص14 ـ 18.

في العلم، إلا أن ذلك لم يمنعه من وضع ثقته فيه، والتنبؤ بإنجازاته الباهرة. . . «وعندي إذا ظفر العقل في هذا العراك. . . ومشى مطلق السراح، لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان. . . وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر، أو الأجرام الأخرى؟؟! وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان، إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة. . .».

كان الأفغاني ثاقب الذهن حقاً، مدركا لإمكانات العلم وآفاقه، فقد أوجد العقل العلمي مطية أوصلت الإنسان إلى القمر بعد وفات الأفغاني بعشرات السنين، وما يزال يكتشف السر تلو السر في الطبيعة والإنسان. ولعل ما يميز ثقة الأفغاني في العقل أنه يربطه بالعمل دائماً. فالعقل عنده ليس عقلاً فلسفياً تأملياً يسرح بخيالاته في عالم الميتافيزيقا، ليبني عالماً من التصورات يجد تبريره في تناسقه الداخلي، دون أن تكون له صلة بعالم الواقع، أو أن تكون له فائدة عملية. هذا العقل المجنح لم يكن شاغل الأفغاني، وإنما العقل الذي فتن به هو ذلك الذي يتردد بشكل إيجابي بين الفكر والعمل؛ فيتصور في حدود الواقع، ويفكر ليعمل. وفكره لا يقوم على مجموعة من المبادئ الصورية والتصورات الذهنية، وإنما يقوم على المشاهدات، التي يستمد منها أفكاراً عملية «. . . فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، دور يتسلسل، ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للآخر عماد «آخر الفكر أول العمل» و«أول العمل آخر الفكر»[1].

علاقة جدلية مثمرة بين الفكر والعمل، بين النظر والفعل. فالفكر ينبغي أن يرتبط بالواقع، والواقع ينظم حسب قوانين الفكر. هذا الترابط يفيد العقل فلا يسبح في التخيلات والافتراضات التي لا طائل تحتها، وعقلنة الواقع تجعله قابلاً

(1) المخزومي، خاطرات جمال الدين. . .، ص322.

لأن يفهم، ومن ثم لأن يغير. . . إخضاعه لقوانين الفكر يخرجه من سيطرة الأوهام، وضلالات الخرافات. بهذه الرؤية تكون عقلانية الأفغاني تجريبية حسية، تعطي للواقع العيني مكانة مرموقة، من ثم فهي عقلانية علمية، لأن الممارسة العلمية هي هذا بالذات: فكر يقنن الوقائع، ويستثمرها لصالح الإنسان. لكن تحقيق هذه المعرفة المطابقة لا يمكن أن ينجز مرة واحدة، وإنما يتحقق بفعل مثابر تدريجي؛ فقوانين الوقائع، وإمكاناتها اللامحدودة تتكشف شيئاً فشيئاً أمام العقل البشري المحدود. لذلك عليه أن يتحلى بالكثير من المثابرة والمرونة التي تسمح له بتغيير قناعاته إذا اكتشف أنها تخالف الوقائع، أو أن الوقائع قد تجاوزتها. . .

وعياً منه بذلك، حدد الأفغاني العلاقة بين الفكر والواقع بهذه الصيغة: «آخر الفكر أول العمل، وأول العمل آخر الفكر». على الفكر إذن أن ينتهي إلى نتيجة عملية تبرر نشاطه، فتجعل له ثمرة مفيدة، وينبغي للعمل أن يكون ثمرة فكر منظم يحدد آلياته وأهدافه. وبذلك لا يستغني الفكر عن العمل، ولا العمل عن الفكر، والهدف الأسمى منهما هو صالح البشرية، فلا «يقدر الفرد، لا تقدر الأمة، ولا تقدر الأشياء، ولا تقدر المكتسبات العلمية إلا بنسبة ما يترتب على ذلك من الفائدة»[1].

هذه الفائدة التي يجعلها الأفغاني مدار كل نشاط بشري، هي التي ستجعله ينتقد أولئك الذين يستخدمون العلم لإثارة قضايا ضررها أكثر من نفعها. فاستخدام النظريات العلمية للتشكيك في الأديان وإثارة النعرات باسم صراع الطبقات وتحقيق العدالة، لا يراه الأفغاني من النشاط العلمي في شيء، ويقترح على المشتغلين به ـ وهم كثر أيامه ـ أن يقتدوا باليابانيين الذين «تركوا عبادة الأوثان، وصحتها أو عدمها جانباً، وجروا وراء العلم الدنيوي فقلدوا أعظم الأمم تقليداً صحيحاً. . . ونبذوا ما كان مألوفاً في الغرب، ولا يوافق طباعهم

(1) المصدر نفسه، ص148.

في شرقهم. . . واهتموا في المولود الحديث ليجعلوه. . . يابانياً نافعاً لقومه أولاً، وبالتالي للإنسانية، فظفروا ببغيتهم. . »[1].

يعرِّض الأفغاني في هذا النص ـ بالعلمانيين في البلدان الإسلامية الذين يستخدمون العلم الدنيوي لأغراض دينية. فهم لا يرون من العلم إلا تعارضه مع الدين، ولا يريدون منه سوى «البرهنة» على بطلان الأديان، و«إثبات» ضررها على الهيئة الاجتماعية. وبذلك يوظفون العلم لأغراضهم الخاصة ـ في ميادين ليست من شأنه. وعلى العكس من ذلك تماماً فعل اليابانيون، فلم يسائلوا العلم عن صحة ديانتهم، وعن أثرها في حياتهم الاجتماعية، وإنما بحثوا فيه عن قوانين الطبيعة وأسرار الكون، فاستثمروه حيث يمكنه أن يعطي نتائج نافعة. وقد يعود ذلك إلى دقة وعيهم بطبيعة العلم، وأن فعله الإيجابي ينحصر في مجال الوقائع العينية، يحاول فهم طبيعتها وآلية اشتغالها. . أما العقائد والغيبيات فإنها تقع خارج حدوده، والزجّ به في متاهاتها يجعل منه أداة تستخدم في غير ما وضعت له كأن يزن أحدهم الشعير بميزان الذهب.

استخدم اليابانيون العلم استخداماً صحيحاً، ومن ثم قلدوا الأمم التي سبقتهم في المجال العلمي تقليداً صحيحاً، فلم يأخذوا عنها ما هو خارج إطار العلم الذي حددوه بالبحث في الوقائع العينية. فلم يأخذوا عنهم عاداتهم وتقاليدهم ولا عقائدهم، وإنما أخذوا عنهم تقنيتهم، وبذلك جعلوا العلم الحديث مخلوقاً يابانياً نافعاً لقومه. . .

يقدم الأفغاني ـ عبر المثال الياباني ـ دليلاً على صحة دعوته إلى تبيئة العلم، لأنها وحدها الكفيلة بأن تجعله ناجعاً في البلدان الشرقية التي تريد المحافظة على هويتها الثقافية والدينية كما فعلت اليابان. وهو بذلك يدحض مسلمة طالما دافع عنها العلمانيون، ولا يزالون، مفادها أن العلم الغربي لا ينفك عن طريقة الحياة الغربية، لأنها هي ذاتها «طريقة علمية» سمحت بتطوير العلم، ومن ثم فهي الحاضن الضروري له. . .

---

(1) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص199. (الخاطرات).

لكن الأفغاني يرى عكس ذلك تماماً. فانتشار العلم في بلدان الشرق هو وحده الكفيل بتحريرها من هيمنة الغرب الاستعمارية الثقافية. . . «إن حياة أهل الشرق بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم»[1].

يضع الأفغاني تحديداً لمفهوم العلم. فهو يدعو إلى العلم الصحيح. وهو عنده ذلك العلم الذي يسمح للشعوب الشرقية بامتلاك منجزاته مع محافظتها على هويتها، كما حصل مع اليابان. فهذا النوع من العلم هو العلم الصحيح. أما العلم الذي يدعو إليه العلمانيون، المهتم بالقيم والعقائد أكثر من اهتمامه بظواهر الطبيعة، فإن الأفغاني يراه علماً زائفاً يخلق صراعات تضر بالأمة بدل أن تؤدي إلى نهضتها، لأنه يركز على المماحكات والجدالات في الأمور الغيبية. . .

لذلك سيشن الأفغاني حملة عنيفة على مقلدي المجتمعات الغربية، الواقفين عند قشور العلم. وسيخصص رسالة للرد على الطبيعيين ـ لا بصفتهم أصحاب نظر علمي ـ وإنما هم ـ في عرفه ـ حركة باطنية غايتها هدم الأديان، كما هي حال الحركات الباطنية عبر التاريخ. . . غير أننا نؤجل عرض آرائه بهذا الخصوص إلى الفقرة اللاحقة، لنهتم الآن بآراء تلميذه محمد عبده حول العقل والعلم. . .

3 ـ عبده: العقلانية السلفية:

«إذا كان لي حظّ من العلم الصحيح الذي يذكر، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق به من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة؟!!»[2] مر الشيخ محمد عبده بمرحلتين في حياته الفكرية، مرحلة ما قبل صحبته للأفغاني حين كان طالباً في الأزهر يتلقى علومه، ثم مدرساً فيه يعيد نفس العلوم على طلاب جدد، وصحبته للأفغاني

---

(1) قاسم، محمود: موقف الأفغاني من الحضارة الغربية، ص14 ـ 18.

(2) عبده: الأعمال الكاملة، ج3، ص194، (من حوار دار بين الأستاذ الإمام والشيخ البحيري عضو مجلس إدارة الأزهر، في اجتماع المجلس).

الذي فتح أمامه آفاق الفكر الإصلاحي الناقد، فتغيرت آراؤه بشكل جذري تمثل في ثورة عارمة ضد مشيخة الأزهر وعلومه لدرجة أنه سيعد علوم الأزهر «وساخة».

ورغم تأثير الأفغاني فيه إلى حدّ بعيد، فإن مزاجه الهادئ، وميله إلى الحلول الوسط والمداهنة سيتقاطع مع مزاج الأفغاني الحاد ورغبته الجامحة في التغيير الجذري، وشجاعته في التصريح بآرائه والمنافحة عنها. هذه الشجاعة كان عبده يفتقدها أحياناً كثيرة، فقد كان يقول ما لا يكتب، ويكتب ما لا يقول. ومن ثم فقد كانت له أفكاره السرية، أو آراؤه الخاصة التي لا يحب أن تنقل عنه. «. . . إني كثيراً ما أتكلم بكلام في مجلس المذاكرة والخطابة لا أحب أن يكتب وينقل عني. . »[1].

وهذا الكلام الذي لا يحب الإمام أن ينقل عنه، لم يكن ـ أحياناً ـ كلاماً في السياسة. ولو كان الأمر كذلك لفهم في إطار تحفظه المعهود في أمور السياسة. . . فقد حكى عنه تلميذه رشيد رضا أنه ذكر في نقد الشيعة «ما لم يأذن بنقله عنه في حياته». نحن هنا أمام رأي فقهي من إمام مجتهد؛ فكيف لا يأذن بنقل معتقده في الفرق الإسلامية، وهذا الموضوع من أشد المواضيع إثارة للجدل في الأحكام والعقائد!!!

يقدم لنا رشيد رضا مضمون هذا الرأي، رغم تحفظه، فهو يرى «الحكمة في ترك التصريح به بعد وفاته»، لكنه مع ذلك يقول «إن حكمه عليهم [الشيعة] أشد من حكم شيخ الإسلام ابن تيمية»[2].

تلك بعض آرائه التي لم يصرح بها، ومنع نقلها عنه. لكن هناك آراء أخرى نشرها بتوقيع غيره، ولم يعترف بها أبداً، بل إنه عرَّض بها، وبموقعها في

(1) المصدر نفسه، ص561 (من: حوار حول البابية والبهائية، بين الأستاذ الإمام والشيخ رشيد رضا).

(2) المصدر نفسه، ص560.

أحد مقالاته. فقد حقق جامع أعماله الكاملة محمد عمارة نسبة بعض فصول كتاب «تحرير المرأة» ـ المنشور باسم قاسم أمين ـ إلى الأستاذ الإمام، مثل فصل الطلاق وغيره، ولم يعرف الجمهور بذلك أبداً، وإنما تحمل قاسم أمين وزر الكتاب الذي أدى إلى تكفيره!!![1].

من بين الأفكار التي بثها عبده في كتاب «تحرير المرأة» دون أن يوقعها، قوله «وبدهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة»[2]. لكنه لا يتوانى عن التعريض بقاسم أمين وبرأيه في الحجاب «. . . حفظوا [أهل صقلية] لباس امرأة مسلمة من مسلمي صقلية، وهو زي يشبه الأزياء الأوروبية، مع ساتر للوجه يدل على أن ستر الوجه كان عاماً حتى في صقلية أيضاً. وإن كان ذلك قد يغضب (قاسم بيك أمين). . .»[3] فأي فرق يجده الأستاذ الإمام بين استنكار تعدد الزوجات، وعده احتقاراً شديداً للمرأة، وقد أباحه الله بنص صريح[4]، وفعله النبي ﷺ، وصحبه الكرام، وبين إنكار الحجاب وقد فرضه الله بنص صريح كذلك!!![5].

ازدواجية الأفكار هذه ـ بين معلنة وسرية ـ قد تعود إلى ما عاناه عبده من تشنيع مشيخة الأزهر عليه، ومحنته في السجن أيام الثورة العرابية[6]، وانتسابه إلى الماسونية، هو وأستاذه الأفغاني[7].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص115، انظر الهامش، تعليق المحقق.
(2) المصدر نفسه، ص561، يقول المحقق محمد عمارة في هامش الصفحة: «من فصل في كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، وهو من الموضوعات التي حققنا نسبتها للأستاذ الإمام. (تحرير المرأة)»، ص128 ـ 136.
(3) المصدر نفسه، ص196. فصول كتبها الأستاذ الإمام أثناء سياحته في بلرم وصقلية، ونشرتها مجلة المنار، المجلدان 6 ـ 7.
(4) سورة النساء، الآية: 3.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 59.
(6) بعد هزيمة ثورة عرابي دخل السجن ثلاثة أشهر. . . انظر الأعمال الكاملة، ج1، ص27.
(7) دخل الماسونية مع أستاذه الأفغاني ضمن المحفل الإنجليزي الذي انتقلا منه لاحقاً إلى المحفل الفرنسي، المصدر نفسه، ص27.

هذه التقية المفرطة ستولّد لدى عبده ميلاً إلى العمل السري، وقد مارسه من خلال تكوين جمعية العروة الوثقى أيام منفاه، وأستاذه في باريس. فقد كتب ميثاق الجمعية، وكان يوجه رسائل سرية إلى بعض الوجهاء الاجتماعيين في مصر والهند لحثّهم على الانتساب إلى الجمعية، وكانت مجلة العروة ذاتها توزع بشكل سري بعد أن منع الإنجليز دخولها إلى مصر والهند. بل إن عبده سيدعو شيخه الأفغاني إلى أن ينصرفا إلى عمل تربوي ذي طابع سري (حتى لا نقول باطني) «وقد عرضت عليه [الأفغاني] حين كنا في باريس أن يترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا.. فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار. فقال: إنما أنت مثبط»[1].

لم يكن مزاج الأفغاني وطموحه يسمحان له بأن يقضي أيامه في قلعة «الموت» يغسل الأدمغة ويحيك المؤامرات. ولم يكن عبده ليقتدي بأبي ذر الغفاري، وإنما كان طبعه إلى موادعة أبي الأسود الدؤلي أقرب[2]؛ فافترق الرجلان، واستقل كل واحد منهما بدعوته؛ فظل الأفغاني وفياً لفكره الثوري ونشاطه السياسي، بينما ركن عبده إلى الإصلاح التربوي داعياً إلى أمرين رآهما عظيمين... «وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين. الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل التي وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خطله وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وإنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على

---

(1) عبده: الأعمال الكاملة، ج1، ص807، هذا الحديث ذو موضوع واحد، ولكنه دار في مناسبات عدة أولاها بمنزل الأستاذ الإمام يوم الأحد 24 رجب 1315هـ ـ 1897.

(2) يروى عن أبي الأسود أنه كان يصلي خلف علي ويأكل على مائدة معاوية، ويعتزل الحرب. فلما قيل له في ذلك قال: الصلاة خلف علي أقوم، وطعام معاوية أدسم، والجلوس على التل أسلم.

البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أراه أمراً واحداً، وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم»[1].

ذاك هو مشروع محمد عبده، العودة بالدين إلى أصوله الأولى عبر تنقيته مما علق به على مر العصور من عادات وأفكار ليست منه في شيء. هذه الدعوة إلى العودة إلى الأصول ستتم بالاستعانة بقوانين العقل ومأثور السلف. والسلف عند عبده ينحصر في زمن النبي ﷺ والصحابة قبل ظهور الخلاف؛ أي قبل فتنة علي ومعاوية.. لكن عبده لا يخرج ـ في هذا النص ـ عن إطار ذاك الخلاف، إذ يختار الحل الأشعري. فالدين عنده ـ من موازين العقل التي ترد شططه، فهو إذن حاكم على العقل. لكن الدين ـ عند عبده ـ لا ينسحب على الموروث الفقهي الإسلامي (سيهاجمه بحدة)، وإنما يتحدد بالنص القرآني وقليل من السنة العملية[2].

الأهمية الثانية هي أن عبده يؤكد على أن الدين ـ كما حدده ـ لا يتعارض مع العلم، بل هو نصير له، يحثّ على البحث فيه، ويلتزم حقائقه الثابتة. بهذه الآراء يحدد عبده لنفسه موقعاً وسطاً بين المحافظين على الموروث الإسلامي بغثه وسمينه، وبين العلمانيين المنادين بمسح الطاولة، والاستئناف من جديد على أسس «علمية» تستلهم الثقافة الغربية.

سيعتمد محمد عمارة على هذه الوسطية ليبتكر تصنيفاً للأستاذ الإمام «... إن الرجل كان صاحب «سلفية عقلية» يميز بها عن مواقف «السلفيين» الذين اكتفوا بالموقف «السلفي النصوصي» وعن «العقلانيين» الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير...»[3].

---

(1) عبده: الأعمال الكاملة: ج2، ص310، من ترجمته لنفسه التي كتبها نزولاً عند رغبة (ولفريلنت)، ولم يكملها.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص483. (من رسالة التوحيد).

(3) المصدر نفسه، ج1 (دراسة المحقق)، ص187.

يبدو أن عمارة وفّق في هذا الاصطلاح. فقد صرح عبده ـ في النص السابق ـ بتمسكه بما جاء عن السلف مع حرصه على تحديد المقصود من اللفظ بالنسبة له، كما حرص ـ وبنفس القوة ـ على ضرورة حضور العقل في فهم الدين، ومن ثم النظر إلى الدين باعتباره مؤازراً للعلم، لا مناهضاً له. هذا التصور ـ المتنور ـ للدين سيجعل عبده عرضة لهجوم مشيخة الأزهر عليه بتهمة النزوع إلى البدع، مما سيضطره إلى إعلان تمسّكه بالقديم، واتهام خصومه بالابتداع «. . . يقول القائلون: إن طلب تغيير الطرق اعتناء بالجديد، وولوع بالبدع، أو نزوع لها. وليس الأمر كذلك، فإن الجديد والبدعة هو ما نراهم عليه [خصومه في الأزهر]، وظهر أثره، وعمّ ضرره، فالقديم الحقيقي هو ما ندعو إليه ولا نجاح لنا إلا بالتعويل عليه»[1].

كان عبده يسير على خط رفيع مشدود بين طرفين تفصلهما هوّة سحيقة وقف الرجل حياته للعمل على ردمها، فأصابه من ذلك أذى كثير من كلا الطرفين. فقد رأى فيه المحافظون على الموروث معول هدم خبيراً بمواقع ضعفهم، شديد الخطر على حصونهم، ورأى فيه العلمانيون عقبة في سبيل انتشار دعوتهم، لأنه استطاع أن يقدم تصوراً للدين مخالفاً لما يذيعونه بين الناس حين أكد على مؤازرة الدين الصحيح للعلم الحقيقي، وأقام العلمانيون خطابهم على التعارض بين الدين والعلم تعارض الباطل والحق.

لكن عبده ـ رغم ذلك ـ لم يعدم من يشيد بخصاله من العلمانيين عند موته في الحادي عشر من يوليو عام 1905[2]. فقد أبنه المقتطف (لسان حال العلمانيين) بكثير من المديح «. . . فاستطاع [عبده] أن يكون علماً يهتدي بنور علمه المحافظون الذين لا يروقهم إلا ما جرى عليه المتقدمون. . . لأنه كان ثقة فيهم. وعضداً قوياً لأبناء هذا العصر الذين استناروا بالعلوم الحديثة والآراء

(1) المصدر نفسه، ج3، ص161، (من: درس عام في العلم الإسلامي والتعليم. ألقاه عبده في تونس ولخصته جريدة (الحاضرة التونسية)، ونقلته عنها المنار.

(2) ولد عام 1845.

الجديدة. ومرشداً صادقاً للذين يطلبون الاستنارة بها والسير في سبيلها... وتارة مفسراً قواعد الدين تفسيراً يقبله العقل المستنير وتصلح به شؤون الأمم وينطبق على مطالب الزمان... وتارة مبيناً بالحجج القاطعة أن الدين لا يمنع الارتقاء والأخذ بأسباب العمران بل يحثّ عليهما، ومظهر للشوائب والبدع التي دخلت فيه فأضرت بأهله، وهي ليست منه في شيء، بل يتبرأ منها وينهي عنها»[1]. هذه الآراء المستنيرة هي التي سنحاول عرضها بطريقة تحليلية نقدية علّنا نحيط بأبعاد مشروع عبده الإصلاحي، ونتلمّس حدود سلفيته، وأبعاد عقلانيته.

تتحدّد أبعاد عقلانية عبده السلفية بالدور الذي يسنده للعقل ضمن حدود الدين. فإذا كان الدين يحدّ من شطط العقل ـ كما رأينا من قبل ـ فإن العقل هو مناط التكليف. ومن ثم فلا قيام للدين إلا بالعقل. من هنا الصيغة الشائعة: «إذا أخذ ما وهب أسقط ما أوجب»، لذلك فإن الدين لا يستطيع الاستغناء عن العقل، إذ هو شرط نفاذ أحكامه. لكن العقل، مفهوماً من هذه الزاوية، ليس سوى شرط يعول عليه في تطبيق منظومة قد لا يكون له دخل في بنائها. بمعنى أن الدين يضع قواعده وتشريعاته اعتماداً على الوحي، ثم يقرر من جانب واحد، أن هذه العقائد والشرائع لا يلزم بها إلا العقلاء... ترد العقلانية السلفية على هذا الزعم بأن الدين ـ ما دام لا يخاطب سوى العقلاء ـ فذلك يعني أنه، في تكوينه، يحسب حساب العقل، فيراعي موازينه وقواعده عند تنظيم عقائد الدين وشرائعه. فما دام العقل هو الميزة الأساسية في الإنسان، التي تؤهله لأن يكون مخاطباً بالدين فذلك يعني أن الدين لا يمكن أن يتعارض مع هذه الميزة التي يستند إليها في أوامره ونواهيه. وما يبدو لنا أحياناً من تعارض بعض أحكام الدين مع العقل لا يعني أن هذا التعارض قائم بالضرورة، وإنما يعني أننا عجزنا عن تفسير هذه الأحكام تفسيراً عقلانياً، أو فهمنا أحكام العقل وموازينه فهماً سيئاً منه

(1) المقتطف، المجلد 30، ص8، فاتح أغسطس 1905، ص594 ـ 595.

تسرب إلينا أن العقل يتعارض مع بعض أحكام الدين. لذلك ينبغي التفكير بشكل نقدي في موازين العقل وقوانينه، وفهمها ضمن حدودها، بحديث ينظر إلى العقل باعتباره عقلاً فردياً، وليس قيمة كونية مطلقة. فالقول إن العقل (أعدل قسمة بين الناس)(*) يحتاج إلى إعادة تفكير. فالعقل ملكة، والملكات تتأثر بالفروق الفردية، ومن ثم فهي ليست متجانسة، وإنما ميزتها الأساسية الاختلاف. فالقول إذن بتعارض بعض أحكام الدين مع العقل يرجع إلى أن العقل يتصور منظومة مغلقة من القوانين الناجزة، والمبادئ الثابتة ذات الطابع الكوني. هذه المنظومة تقبل كما هي، ثم يعرض عليها الدين، وهو أيضاً منظومة مغلقة في عقائدها، منفتحة في أحكامها ـ فما وافقها منه قبل، وما نافرها رفض..

إذا تمّ تصور العقل بهذه الطريقة الكلية المغلقة، فلا بدّ أن تتعارض بعض تصوراته مع بعض أحكام الدين وعقائده. أما إذا تم تصور العقل بطريقة أقرب إلى حقيقته، بصفته ملكة فردية يعتريها ما يعتري الملكات الفردية من قصور لدى شخص، وقوة لدى شخص آخر، فإن ما قد يبدو تعارضاً لعقل زيد، قد يجد له عقل عمرو تناغماً وانسجاماً. فإذا اعترفنا بأن الناس يختلفون في قوة إدراكهم العقلي، فإن ذلك يهوِّن من التناقض المزعوم بين العقل والدين. فالذي يزعم هذا التناقض إنما يعبر عن عجز ملكته العقلية عن فهم الحكم الديني الذي يراه معارضاً للعقل. وهو قد يغير رأيه هذا إذا استطاع شخص آخر أقوى منه ملكة عقلية، أو أكثر دربة على استخدامها، أن يزيل عنه باستدلالات عقلية شبهة التناقض التي عرضت له...

وهكذا، يصرح عبده بأن «... عبادات الإسلام... تتفق على ما يليق بجلال الله، وسمو وجوده عن الأشياء، وتلتئم مع المعروف عن العقول السليمة... وليس فيها شيء يعلو على متناول العقل إلا نحو تحديد الركعات،

(*) أثبتت اختبارات علماء النفس تفاوتاً في القدرات العقلية لدى الناس.

أو رمي الجمرات، على أنه مما يسهل التسليم فيه لحكم العليم الخبير، وليس فيه من مظاهر العبث واستحالة المعنى ما يخل بالأصول التي وضعها الله للعقل في الفهم والتفكير»[1].

لن يرض العقلانيون عن هذه الحجة، بل سيطالبون بدليل عقلي على عدد الركعات، والبرهنة على فائدة رمي الجمرات... وينسون أن العقل ـ كما يتصورونه ـ يقوم على مسلمات لم يشغلوا أنفسهم بالبرهنة العقلية عليها، أولاها أنه أعدل قسمة بين الناس. والعلوم العقلية التي لا يشكون في صحتها (مثل الرياضيات) تقوم على مبادئ ومسلمات ولا مبرهنات، لم يستطع العقل أن يقدم عليها برهنة عقلية. وبذلك فإن أسس العقل ذاتها ليست عقلانية، بمعنى عجز العقل عن البرهنة عليها. فما دام مبدؤه الأول هو التسليم، فلماذا يرفض التسليم حين يتعلق الأمر بقضايا دينية؟!

فالتسليم إذن بهذه القضايا ليس منافياً للعقل، وإنما هو فعل عقلي، بدليل أن العقل يمارس التسليم في مجال نشاطه الأكثر تماسكاً وتعبيراً عن قدراته (= الرياضيات). وهكذا، فإن تسليم العقل ببعض القضايا الدينية لا يعني عجزه عن الإحاطة بها، كما لا يعني أنها مما يتعارض مع أحكامه، بل يعني فقط أنها من فئة المسلمات اللامبرهنات. والمسلمات واللامبرهنات جزء من موازين العقل، بل هي شرط أحياناً لنشاطه المثمر...

تجلُّ العقلانية السلفية إذن، العقل، بل إنها تميل أحياناً إلى اختزال الإنسان فيه «إنما الإنسان كون عقلي، سلطان وجوده العقل، فإن صلح السلطان، ونفذ حكمه، صلح ذلك الكون، وتمّ أمره»[2].

يبدو تشبيه الإنسان بالكون محاولة للفت الانتباه إلى عظمة هذا المخلوق، واتّساعه وتعقيده. فهو إذا كان محدوداً في حجمه، فإنه جد واسع

---

(1) عبده: الأعمال الكاملة، ج3، ص463، (من رسالة التوحيد).

(2) المصدر نفسه، ج2، ص162؛ (مقالة بعنوان: الانتقاء) نشرت في (ثمرات الفنون) البيروتية.. ثم نشرت بالمجلد الرابع من النار، وهي من مقالاته التي كتبها في بيروت.

في تركيبه البدني والنفسي. لكن ما يميز الإنسان عن الكون المادي هو أنه كون عقلي، بمعنى أن سعته، وتعقيده مما يمكن للعقل أن يتعامل معه، لأنه وضع سلطاناً عليه... لكن عبده ما يلبث ينظر إلى الإنسان في أبعاده الأخرى التي تشترك، في تكوينه مع العقل. وقد نبه الإسلام إلى هذه الأبعاد بعد أن تمّ تأهيل البشرية لحمل رسالته. «كان سنّ الاجتماع قد بلغت بالإنسان أشده، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»[1].

ليس الإنسان إذن عقل فقط، وإنما هو عواطف وإحساس، هذه العواطف والإحساسات يعترف بها العقل، ويقبل أحكامها، وإن خرجت عن قوانينه وموازينه. والدين يخاطب الإنسان في كليته، لا العقل فقط، فلماذا لا يعترف العقل ببعض قضايا الدين التي لا يجد لها تجانساً مع موازينه، ويعدها ضمن موازين العواطف والإحساسات التي يعترف بها؟!

ليس الإسلام إذن ديناً عقلياً، لأنه لو كان كذلك لكان عاجزاً عن إسعاد الإنسان في الدنيا والآخرة، لأنه لا يهتم إلا بجزء يسير من شخصه. لكن تجاوز الإسلام لحدود العقل ميزة تجعله قادراً على الإحاطة بالإنسان في عواطفه وإحساساته، ومن ثم فإن الدين الصحيح لا ينبغي أن يتوافق كله مع أحكام العقل، لأنه بذلك يهمل جوانب عديدة من الإنسان تتوقف عليها سعادته في الدنيا والآخرة.. هذه السعادة هي الهدف الأسمى للدين. على أن الدين إذا كان يطالب العقل بأن لا يحاول اختزاله في قوانينه ومبادئه، فإنه هو أيضاً لا يصبو إلى تكبيل العقل والحد من نشاطه، بل إنه هو الذي أطلقه من قيده[2]، ودعاه

(1) المصدر نفسه، ج2، ص162. (من رسالة التوحيد).

(2) المصدر نفسه، ج1، ص670. ذكر عبده هذه العبارة: «... فإنما هو الدين المتين الذي أطلق العقل من قيده...» في رسالة له إلى أحد أعضاء (العروة الوثقى). وهو (ش.ي.) وهي مؤرخة 15 ذي الحجة 1302 الموافق 25 سبتمبر 1885م.

إلى الانطلاق بكل حرية في المجالات التي يستطيع أن يقدم فيها ما ينفع الإنسان «. . . فإنه لا يقين مع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان طولها وعرضها، حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها بدون تقييد، كما هدانا الله إلى ذلك في كتابه، فإنه يخاطب الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حدّ»[1].

تدعو العقلانية السلفية العقل إلى أن ينطلق في أبحاثه، في الميادين التي يمكنه أن يكون ناجعاً فيها، فإذا كانت تواجهه صعوبات في قضايا الدين، فإن كتاب الكون مفتوح أمامه، ويمكن أن يقرأه بشكل نافع للبشرية. ما تدعو إليه العقلانية السلفية هو ترشيد استخدام العقل. فبدل تبديد هذه الطاقة البشرية الخلاقة في متاهات لا تستطيع العودة منها بطائل، ينبغي استخدامها في المجال التجريبي العلمي الذي أثبت فيه العقل نجاحه الباهر، وحقّق فيه فتوحاً عادت على الإنسانية بالخير الوفير. . .

يحقق العقل كل هذه الإنجازات اعتماداً على قدرة الانتقاد التي أودعها الله فيه، بحسب العقلانية السلفية، فقدرة العقل على المحاكمة، على التبصر، وتقليب الأمور على وجوهها هي التي تمكنه من الوصول إلى الحقائق، أو لنقل ـ بصيغة أقل قطعية ـ إنها تمكنه من تقليل هامش الخطأ. فكلما استخدم العقل ملكة النقد، بشكل صحيح، كلما كانت أحكامه إلى الحقيقة أقرب. «. . . فلولا الانتقاد ما شبّ علم عن نشأته. . . أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء، وأهملوا البحث في وجوه المزاعم، أكانت تتسع دائرة العلم؟ وتتجلى الحقائق للفهم؟. . .»[2].

لعل الميزة الأساسية للعقل هي هذه القدرة على مراجعة أحكامه. ذلك أنه

(1) المصدر نفسه، ج2، ص160 (من درس عام في العلم الإسلامي والتعليم) ألقاه عبده في تونس، ولخصته جريدة (الحاضرة التونسية) ونقلته عنها مجلة المنار.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص165 (من مقالة الانتقاد).

حين يصوغ هذه الأحكام، يصوغها في صورة مؤقتة تسمح بمراجعتها. فهي ذات طابع مرحلي؛ محكومة بشروط الزمان والمكان، ومستوى المعارف المتداولة، وحدود العقل الفردي الذي صاغها ومن ثم فهي تراجع من أجل تقريبها إلى الحقيقة بشكل أفضل.

فالانتقاد إذن، نظر العقل إلى ذاته لتقييم فعله وتحسين أدائه. هذه القدرة على المراجعة، على الاعتراف بالخطأ من أجل تصويبه هي التي أعطت للعقل صدقيته، ومكنته من أن يسير بشكل دائم في اتجاه الحقيقة، حتى إن عجز عن الإحاطة بها، فإنه ما يفتأ يقترب منها، وهذا ما مكّن دائرة العلم من الاتساع. لكن العلم ذاته يخضع لتصورات عديدة، ومختلفة أحياناً، فكيف تتصوره العقلانية السلفية؟ يتردد عبده بين تصور العلم تصوراً ذهنياً منطقياً، وبين تصوره تصوراً تجريبياً موضوعياً. فيعرفه تارة بأنه «حصول صورة الشيء في النفس»[1] وهو عنده تارة أخرى «يطلق بإطلاقات ثلاثة: الإدراك والقواعد، والملكة، فتحصيل القواعد، وإن لم تحصل الملكة يسمى علماً على الحقيقة، فاشتغالنا بتحقيقه اشتغال بتحصيل العلم»[2].

لكن عبده لا يرى العلم رياضة ذهنية وحسب، وإنما يشتطر أن تستخدم قواعده للوصول لغاية تسمى علماً فلا يكفي إذن أن تنسق قواعد، وتحدد مبادئ ذات طابع ذهني، لا تمت إلى الواقع بصلة لكي نتحدث عن علم «لا نريد من العلم تصور القواعد. وإنما نريد منه ملكة الإفصاح والبيان... فالعلم يبصر الإنسان بالغاية التي يطلبها، ويهديه إلى الحق الذي هو معقد النجاة»[3].

لا يتحدد العلم حسب عبده ـ بمبادئه، وإنما بغاياته؛ فهو إذن وسيلة يقصد منها تحقيق غاية، وقيمتها ترتبط بقدرتها على تحقيق هذه الغاية. ومن ثم

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص165 (من مقالة الانتقاد).

(2) المصدر نفسه، ج2، ص165 (من درس عام في العلم الإسلامي والتعليم) ألقاه عبده في تونس، ولخصته جريدة (الحاضرة التونسية) ونقلته عنها مجلة المنار.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص165 (نفس المعطيات السابقة).

فإن العلم لا يستمد قيمته من نسقه الداخلي، وإنما من فعله الخارجي وتأثيره في حياة البشر.

هذا التصور يضع العلم في مقام الآلة التي يستخدمها الإنسان من أجل سعادته، فإذا انعدم هذا التأثير، وأصبح ضاراً، سقط العلم معه فلا ينبغي الالتفات إليه. لذلك يعرض عبده بالعلوم المروية التي يحملها أصحابها في الذاكرة، ويستظهرونها لذاتها «... لا أريد أن نطلب علماً محفوظاً، ولكنا نطلب علماً مرعياً ملحوظاً»[1].

لا ينبغي أن يكون العلم رواية تتناقل بإسناد جيد أو ضعيف، وإنما ينبغي أن يقوم على التجربة والعيان. بمعنى أن يكون العلم ممارسة فعلية تعطي نتائج واقعية، بدل أن يكون معلومات عامة وقوانين وفرضيات تبث بين الناس بأسلوب سلس، كما تنشر المغامرات والروايات (وهل فعلت المقتطف غير هذا؟). فالذين يدعون نشر المعارف العلمية لا يفعلون أكثر من رواية حكايات عن العلم ذات مفعول سلبي. فهي تجعل الذين يطلعون عليها يعتقدون أنهم أصبحوا مشاركين في العلم، وبذلك تحجبهم عن التوق إلى ممارسة العلم، إلى طلب علم ملحوظ، إذ يكتفون بالعلم المروي. ورواية العلم ليست علماً، كما أن رواية الكفر ليست كفراً. فرواة العلم ليسوا علماء، بل هم ـ في أحسن الأحوال ـ مؤرخو علوم. حتى وإن كان مؤرخ العلم في الأصل عالماً، فإنه حين يمارس التأريخ للعلم يفارق معمله، ويركن إلى طاولة الكتابة فعل الفيلسوف الذي يحلل ويناقش؛ ينقد ويبرر...

حتى هذه المرتبة (مرتبة التأريخ للعلوم) لم يبلغها معاصرو عبده من العلمانيين، إذ كانت صلتهم بالعلم تقوم عبر رواية غير دقيقة غالباً، بل إنها قد لا

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص745 (من مقالة: مراسلات نشرها في مجلة ثمرات الفنون البيروتية، أثناء مقامه هناك منفياً، في عددها 591 الصادر في 25 شوال سنة 1303هـ الموافق لسنة 1886م).

تصل إلى رواية العلم ذاته،وإنما تتوقف عند حد خطابات فلسفية تنتحل العلم، «. . .أو توظفه في قضايا اجتماعية وفكرية. أما المنشورات العلمية الرصينة ومنها الكتب العقلية الحكمية، وهي ما يبحث فيها عن الحقائق الوجودية وأحوالها ولوازمها على قدر الطاقة البشرية، وهذا القسم نادر الوجود في بلادنا والمشتغلون بكتبه أقل من القليل، بل إنه لم يطبع منه إلا نزر يسير من فروعه كبعض كتب في الطبيعة والكيمياء والطب والرياضة، غير صحيحة العبارة. . .»[1].

لا يزال العلم إذن في بلاد الشرق علماً محفوظاً، تصورات ذهنية «. . . في زمان خرج فيه العلم من الأذهان إلى الأعيان، وتنزل من مرتبة الروحانية، وتجلى في الصور الجسمانية. . .»[2].

لذلك يدعو عبده مسلمي الشرق إلى أن يواكبوا تطور مفهوم العلم، فلا يقفوا عند الرواية في حين انتقل العلم إلى مرحلة الدراية. فلم يعد العلم الأرسطي هو الذي ينظم العالم، وإنما غدت المختبرات تخرج كل يوم حقيقة جديدة، وتكتشف قانوناً عتيداً. وإذا كان العلم المختبري قد نجم في الغرب، فذلك لا يعني أنه من خصائص تلك البلاد، وإنما العلم قيمة إنسانية «لا يختلف فيه مشرق عن مغرب، ولا يتخالف على حقائقه الأعجمي والمعرب. . .»[3].

يساوي عبده ـ في هذا النص ـ بين العلم والحق. وفي هذه المساواة ما يحثّ المسلمين على طلبه، إذ المسلم أولى بالحق من غيره. فلا ينبغي أن يعترض على العلم بأنه نبت في بلاد النصارى، ومن ثم اكتسب هويتهم؛ فهو

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص53، (من مقال: الكتب العلمية وغيرها. الوقائع المصرية. . العدد 1109 في 11 مايو سنة 1881، 12 جمادى الثاني سنة 1298هـ).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص18، من مقال: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، الأهرام، العدد 36 من السنة الأولى (1837م).

(3) المصدر نفسه، ج2، ص165، من رسالة إلى البستاني صاحب دائرة المعارف، قرئت في حفل القاهرة، أقامه الأدباء والمثقفون السوريون تكريماً للبستاني. لم يذكر المحقق تاريخ الرسالة.

حقّ بلا هويّة، يؤخذ أينما وجد. . . فعلى المسلمين إذن الأخذ بالحقائق العلمية متى ظهرت صحيحة، دون تساؤل عن هوية مكتشفها. وكون العلم قيمة إنسانية يعني أن المشرق المسلم قادر على أن يبرع فيه مثلما برع فيه الغرب النصراني. فليس للعلم بيئة معينة، ولا ثقافة أو دين محدد، بل هو ممارسة يمكن الاشتغال بها متى توفرت شروطها. لا ينبغي أن تخفي عنا هذه الإشادة بالعلم الملحوظ (لنقل التجريبي) ضبابية تصور عبده للعلم في نصوص أخرى. فهو يحاول ـ أحياناً ـ أن يميز بين العلم الحقيقي والعلم غير الحقيقي. لكنه لا يقيم هذه التفرقة على أساس متين، إذ يربطها بنتائج العلم. «. . . إن معنى العلم الحقيقي الذي أثنى الله عليه. وميّز به المهتدين من الضالين، هو الكشف عن الأمر الحقيقي، بحيث إذا أراد أن يميلك عنه مميل لا يقدر على ذلك، كمن عرف طريقاً موصلة إلى غاية فلا يعدل عنها مهما حاول مضله، فلا يكون العلم حقيقياً، ولا تنبعث النفس إلى تحصيله، إلا إذا كان كذلك بالنسبة إلى الغاية المطلوبة منه. . .»[1].

هذا المعيار الذي يفرضه عبده للعلم الحقيقي (= الكشف عن الأمر الحقيقي)، لا يستطيع العلم الوفاء به دائماً. ذلك أن العلم يبني حقائقه ببطء شديد، وعبر المرور بأخطاء لا حصر لها. هذه الأخطاء لا تكشف عن الأمر الحقيقي لكنها ضرورية للوصول إلى مثل هذا الكشف، وحسب تصور عبده هذا، فإن العلم يظل زائفاً حتى يصل إلى هذه اللحظة، لحظة الكشف عن الأمر الحقيقي. هذه اللحظة لا تشكل في العلم سوى جزء ضئيل، وهي ذات طابع مؤقت في الكثير من أوجه النشاط العلمي. فكم مرة أعلن العلم أنه كشف عن الأمر الحقيقي، ولم تمض بضعة عقود، بل بضع سنوات، حتى عاد العلم إياه، يعلن خطأ اكتشافه، بناء على كشف جديد، لا شيء يضمن ألا يعلن عن إفلاسه هو الآخر. . قلق الحقائق العلمية إذن يتقاطع مع وثوقية معيار عبده. لذلك فإن

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص147، (من درس عام في العلم الإسلامي والتعليم) ألقاه عبده في تونس، ولخصته جريدة (الحاضرة التونسية) ونقلته عنها مجلة المنار.

هذا المعيار ينطبق على الوحي أكثر من انطباقه على العلم. فالوحي هو الذي يكشف عن حقيقة الأمر دفعة واحدة، دون الحاجة إلى المرور بأخطاء العلم وفروضه. ولم تصل الإنسانية بعد (هل ستصل يوماً؟!) إلى علم يرقى إلى مستوى الوحي، ولعلها سعيدة بذلك، إذ إن علماً كهذا يلغي مجهود البحث، ويفسد متعة الاكتشاف...

إلى جانب معيار «الكشف عن الأمر الحقيقي» يضيف عبده معيار سرعة الوصول إلى هذا الكشف. «... فإذا وجدنا من العلم ما يوصلنا إلى البصيرة بما نقصد من الغاية في مدة قصيرة كيومين مثلاً، ورأينا ما سمي علماً، ولكنه إنما يوصلنا في مدة أطول كأربعة أيام، مثلاً، كان لنا أن نعد الأول علماً حقيقياً، لأنه أرشدنا إلى أقرب طريق مؤدية إلى الغاية، وأن نعدّ الثاني غير علم لأنه عاقنا عنها، وأوجد لنا العثار فيها، فالعدول إليه سقوط في الضلة»[1].

يبدو هذا المعيار أقرب إلى المكيافلية منه إلى العلم، إذ الغاية فيه تبرر الوسيلة. فليس العلم ـ بهذا المعيار ـ منهجاً ونظريات ومبادئ وفروضاً، وإنما هو وسيلة توصلنا بأقصى سرعة ممكنة إلى غايتنا! لعل عبده استلهم هذا المعيار من سورة النمل حين سأل سليمان عليه السلام ملأه أيهم يأتيه بعرش ملكة سبأ قبل أن تأتيه فقال عفريت من الجن ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[2]. لكن الذي عنده «علم من الكتاب» قال: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾[3]. وقد مثل القرآن لسرعة إنجاز هذا الوعد بأن لم يربط بين الجملة التي تتحدث عن هذا الوعد، وبين إنجازه.. ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ..﴾[4].

استلهم عبده هذه الحادثة للتفريق بين العلم الصحيح وغير الصحيح.

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص147، (من درس عام في العلم الإسلامي والتعليم) ألقاه عبده في تونس، ولخصته جريدة (الحاضرة التونسية) ونقلته عنها مجلة المنار.

(2) سورة النمل، الآية: 39.

(3) سورة النمل، الآية: 40.

(4) سورة النمل، الآية: 40.

فعلم العفريت ليس صحيحاً، لأنه كان يحتاج إلى وقت أطول للوصول إلى غايته، وعلم الذي عنده «علم من الكتاب» علم صحيح بدليل سرعة وصوله إلى غايته. وهكذا، استنتج عبده أن العلم الصحيح هو الذي يوصلنا إلى الغاية بأقصر طريق!

وينسى عبده أن أخطر الطرق أقصرها، وهي إلى السحر أقرب منها إلى العلم...

لا يبدو أن تصور العلم بصفته منظومة منهجية لها مبادئها، وطريقة اشتغالها، عرف طريقه إلى ذهن الأستاذ الإمام. فالعلم عنده هو مكتسبات العلم التكنولوجية، ومن ثم فهو بالنسبة له آلة، تقيم بمستوى أدائها. ومستوى الأداء هذا يقاس أحياناً بالكشف عن حقيقة الأمر، وبسرعة هذا الكشف أحياناً أخرى...

لذلك يتغنى عبده بمنجزات العلم، إذ هي ما يهمه من العلم «... فإن العلم إذا انتشر في قوم أضاءت لهم السبل واتضحت المسالك وميزوا الخير من الشر والضار من النافع...»[1].

وهذا ما حصل للأوروبيين حين انتشرت فيهم العلوم التي «... قادتهم إلى رشدهم، فتنوروا خيراتهم فاكتسبوها، ومضراتهم فتنكبوا عنها وتركوها...»[2].

العلم ترياق إذن، شيء ما يعطي نتائج طيبة، آثاره محمودة، لهذا ينبغي اكتسابه. يظل التعامل مع العلم تعاملاً خارجياً لأن بضاعة الأستاذ الإمام من العلم مجزاة (مثل العلمانيين تماماً)، وإنما هو مثقف يحاول أن ينظر في مصالح

(1) المصدر نفسه، ج3، ص25، من مقال: العدالة والعلم، الوقائع المصرية، العدد 3932، أكتوبر 1880م 28 شوال 1297هـ.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص20، من مقال: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، الأهرام، العدد 36 للسنة الأولى (1877م).

قومه، فيظهر له من نتائج العلم وجه محمود فيحثّهم على الأخذ به «. . . فما حالنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة، هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان، وكافة عنا أيدي العدوان والهوان، وأساس لسعادتنا، ومعيار لثروتنا وقوتنا، لا بد لنا من اكتسابها، وبذل المجهود في طلبها. . .»[1].

لقد وعى عبده أهمية نتائج العلم (وإن غابت عنه طريقة اشتغاله) فكان همّه أن يحصل المسلمون على هذه العلوم حتى يستفيدوا من نتائجها كما استفاد الغربيون، فجعل نشرها واجباً «. . . أول واجب علينا هو السعي بكل جهد واجتهاد في نشر هذه العلوم في وطننا»[2].

هذا الواجب، ليس واجباً أخلاقياً، وإنما واجب ديني لما يترتب من آثار سيئة على الملّة جراء التفريط في اكتساب العلوم. . . «أليس من البين أنه لا دين إلا بدولة، ولا دولة إلا بصولة، ولا صولة إلا بقوة، ولا قوة إلا بثروة، وليس للدولة تجارة وصناعة، وإنما ثروتها بثروة أهاليها، ولا تمكن ثروة الأهالي إلا بنشر العلوم فيما بينهم حتى يتبينوا طرق الاكتساب. . .»[3].

بهذه المحاججة يريد الأستاذ الإمام إقناع المسلمين بأن اكتساب العلم ضرورة دينية، وتركه تقصير في جانب الدين. فالدين إذن يحتاج إلى العلم لتمكين سلطانه؛ فليس الضرر على سلطان الدين من العلم، وإنما الضرر من غياب العلم. بذلك يقدم الأستاذ الإمام العلم خادماً للدين خلافاً لما ينادي به العلمانيون من أن العلم موهن لسلطان الدين، وأن المواقع التي يكتسبها العلم يخسرها الدين بالضرورة. لكن هذا الاختلاف ربما يعود إلى اختلاف تصور العلم لدى الأستاذ الإمام، والعلمانيين؛ فهم يرونه طريقة تفكير، وعقائد تنقض طريقة تفكير الدين وعقائده، بينما لا يرى عبده من العلم سوى نتائجه المادية.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص18، من مقال: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، الأهرام، العدد 36 من السنة الأولى (1877م).
(2) المصدر نفسه، ج3، ص20، (نفس المعطيات السابقة).
(3) المصدر نفسه، ج3، ص20، (نفس المعطيات السابقة).

وما دامت منجزات العلم، هي العلم بالنسبة لعبده، فإن تصوره للعلم سيكون تصوراً براغماتياً، يريد من العلم نتائج عينية، ويحكم له انطلاقاً مما يحققه للإنسان من منافع. . . ذاك جانب من محاولة عبده إعادة إحياء العقلانية في المجتمعات الإسلامية، مثله تصوره، ذو الطابع الأداتي، للعلم. أما الجانب الثاني فسيمثّله نقده لأوضاع المسلمين.

بناء على رؤيته العقلية التي عرضناها، سينقد عبده أوضاع المسلمين الاجتماعية والفكرية نقداً لاذعاً أحياناً. فالمسلمون يعيشون في تخلف ينفر غيرهم من دين الإسلام. فما دام معتنقو هذا الدين بهذه الدرجة من التخلف والانحطاط السياسي والاجتماعي، فإن هذا الدين لا خير فيه. . . لذلك «أصبح المسلم في هذه الأيام حجة للكافر على كفره، وفتنة له يضل بها عما أقام الحق من أعلامه، فإذا قيل: إن الإسلام خير الأديان، بل هو دين الله الذي أخذ به الأمم السابقة. . وأصبح هذا القول بألف دليل كلها أوضح من الشمس. . . رأيت علة واحدة تهدم كل ما بني من الأدلة، وهي: لو كان الإسلام ديناً صحيحاً ما وجدنا أهله المستمسكين به ـ في زعمهم ـ على ما نرى من فساد الأخلاق، وسقوط الهمم وضلال العقول»[1].

يتمثّل فساد الأخلاق في عادات وتقاليد توارثها الناس فرفعوها إلى مستوى العقائد، وهي في الحقيقة «. . . مما لا ينطبق على قاعدة شرعية أو أصل عقلي، بل مصدرها أهواء فاسدة، وأميال سخيفة، شأن كل قوم انتشر بينهم جيش الجهل. . .»[2].

أما ضلال العقول فيرجع إلى انتشار كتب الخرافات «. . . وهي تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة المعبر عنها بالعفاريت. . .

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص678، من رسالة سياسية، مرسلة إلى أحد أعضاء جمعية (العروة الوثقى)، ويرمز لاسمه ب(ش. ي) وهي تتعلق بأعمال الجمعية السرية.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص102، (من مقالة: عوائد الأفراح) منشورة في الوقائع المصرية. عدد 1116، في 19 مايو سنة 1881م، الموافق (21 جمادى الثانية 1398هـ).

وتارة تبحث ما لا يقبله العقل ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف. . . وهذا القسم قد اشتغل به في ديارنا كثير من الناس. . . وطبع من كتبه عندنا ما يخرج عن حدّ الحصر. . »[1].

ليست الأخلاق الفاسدة، والعقول السقيمة خاصة بالعامة، بل هي تكاد تكون عامة في جميع المسلمين على اختلاف فئاتهم. . . «وبالجملة فإن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم، إلا من عصم الله وهم قليلون. . . »[2].

قد يتبادر إلى ذهن القارئ أن القلة التي عصمها الله هي الفئة المتنورة بالعلوم الشرعية؛ فئة الفقهاء الذين كانوا يؤدون دور المثقفين في المجتمعات الإسلامية. . لكن عبده يبادر إلى تبديد هذا الظن حين يشنّ هجوماً شرساً على الفقهاء متّهماً إياهم بتهمة ـ إن صحت ـ أخرجتهم من الدين. . «. . هؤلاء الفقهاء حرفوا كل نصوص الكتاب والسنة. . إن اليهود لم تحرف التوراة أكثر مما حرفوا. . »[3].

لعل في هذا النص بعض الشطط. فالقول إن الفقهاء حرفوا «كل الكتاب والسنة» قول خطير يترتب عليه أن القرآن المتداول بين أيدينا محرف، والأمة مجمعة على أن الله وعد بحفظه من التحريف ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[4]، والسنة هي الأخرى أقام لها العلماء منهجاً دقيقاً يعرف به صحيحها من سقيمها، ولم يكن الفقهاء كلهم أشرار. . .

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص20، (من مقال: الكتب العلمية وغيرها. الوقائع المصرية. العدد 1109 في 11 مايو سنة 1881، 12 جمادى الثانية 1298هـ).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص78، (من «لائحة إصلاح التعليم العثماني. كتبها في منفاه في بيروت، ورفعها إلى شيخ الإسلام بالآستانة في 26 جمادى الثانية 1304هـ 1877م بعد أن وقع عليها بعض رجال الدين المسلمين في الشام).

(3) المصدر نفسه، ج3، ص27، من مقال: العدالة والعلم، الوقائع المصرية. العدد 3932، أكتوبر 1880م، 28 شوال 1297هـ.

(4) سورة الحجر، الآية: 9.

ربما كان حري بعبده أن يضم هذا الرأي إلى آرائه السرية؛ فهو تحامل فج على الفئة التي ينتسب إليها، وتشكيك خطير في تراث أراد إحياءه، ودعا إلى التمسك به!!

لكننا قد نجد عذراً للأستاذ الإمام عن حدة عبارته، فما يقصده بالتحريف هو تحريف المعنى دون منطوق النص. وليس سراً أن الفقهاء ـ بعضهم ـ في عصور الانحطاط قد جعلوا مدوناتهم حاجزاً بين الناس والنص الأصلي، فاستخدموا النصوص لأغراض تبريرية مجاراة للحكام غالباً، وتوطيداً لسلطان الفقهاء أحياناً. وقد أدى هذا إلى انتشارالشروح، والمختصرات والحواشي فأصبح تقليد الفقيه غاية الدين، فبعدت الشقة بين العامة وأصول الدين، ما أدى إلى التعصب للمذاهب، وعدها من الدين، وهي في الواقع ليست سوى اجتهادات لا تلزم إلا من التزم بها...

لكن مقارنة عبده فعل الفقهاء بفعل اليهود للتوراة يلقي ظلالاً على هذه القراءة. فاليهود ـ حسب اعتقاد المسلمين ـ حرفوا نصوص التوراة، وهو ما لم يقدم عليه الفقهاء في تعاملهم مع القرآن!!!

مهما يكن فإن عبده يستمر في حملته على الفقهاء، مستهدفاً هذه المرة معقلهم العتيد؛ الجامع الأزهر، فيهاجم مناهجه «أريد أن أعلم في هذا الجامع شيئاً نافعاً بدلاً من هذه الشروح العتيقة البالية الخالية من المعنى...»[1] هذا النافع الذي يريد عبده تدريسه هو العلوم العصرية التي لم ير لها علماء الأزهر «.. فائدة تعود عليهم، أو على أبناء ملتهم بفائدة...»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص201، (خاطب عبده بهذه الكلمات بعض زواره من مفكري الغرب عندما التقوا في حجرة صغيرة في الأزهر وسجل هذه الكلمات الكاتب الإنجليزي (هارولد سبنسر) في مقالة عن عبده بعد وفاته في الديلي كرونيكر اللندنية في 31 يوليو 1905م، وانظر الجزء الثالث من تاريخ الأستاذ الإمام، ص184).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص20، من مقال: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، الأهرام، العدد 36 من السنة الأولى (1877م).

ثم ينتقل الأستاذ الإمام إلى الوعيد، فإذا يئس من إصلاح الأزهر، فإنه سينتقي، طلاباً يربيهم تربية صوفية، ويأخذوا عنه مشربه، وعليهم يعتمد في مشروعه الإصلاحي. عندها يفرغ للأزهر ومشيخته ليصفي معهم حسابه «... ثم أؤلف كتاباً في بيان حقيقة الأزهر أمثل فيه أخلاق أهله وعقولهم، ومبلغ علومهم وتأثيرهم في الوجود، وأنشره باللغة العربية ولغة إفرنجية، حتى يعرف المسلمون وغيرهم حقيقة هذا المكان التي يجهلها الناس حتى من أهله»[1].

لعل عبده وكثيرون غيره ـ هم الذين يجهلون حقيقة الأزهر. بني الجامع بأمر من القائد جوهر الصقلي مولى الفاطميين، ومؤسس القاهرة. كان الغرض من الجامع تخريج الدعاة النصيريين الذين كان الفاطميون يرسلونهم لزعزعة أركان الخلافة السنية في بغداد. فهو إذن في تأسيسه كان أشبه بمركز عقائدي تابع لجهاز الاستخبارات. فقد كانت الدعوة الفاطمية دعوة سرية تقوم على عقائد باطنية لا تعلن للمخالفين، ويتم تلقينها بشكل لا مجال فيه للمناقشة وإبداء الرأي. فطاعة الإمام واجبة، إذ هو معصوم من الخطأ وعلمه متوارث عن النبي ﷺ، جدّ الفاطميين في زعمهم.

لم يكن ما يقدم في الأزهر ـ أيام الدولة الفاطمية في مصر ـ قابلاً للنقاش، ولا محلاً للمراجعة والتطوير، فالعقائد ثابتة، والأحكام مكتملة. ومن ثم فالأزهر مؤسسة استقرار تأبد وضعاً قائماً؛ هو جهاز من أجهزة الدولة الرسمية، المنوط بها إشاعة عقيدة الدولة والدفاع عنها...

ظلّ الأمر على هذه الحال حتى أسقط صلاح الدين دولة الفاطميين، فاستخدم الأزهر لتخريج فقهاء الشافعية (مذهبه)، بدل دعاة الفاطميين، ومن ثم ظلت وظيفة الأزهر الشريف هي هي: نشر عقيدة الدولة والدعاية لها، وما تزال تلك هي وظيفته إلى اليوم. فالأزهر لم يكن في يوم من الأيام، منذ تأسيسه

(1) المصدر نفسه، ج3، ص20، من مقال: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، الأهرام، العدد 36 من السنة الأولى (1877م).

مؤسسة علمية مستقلة، وإنما أنشأته دولة لأغراضها الدعائية، وتوارثته الدول من بعدها لنفس الغرض... وحين يريد محمد عبده إصلاحه بإخراجه من هذا الدور، فإنه كمن يحرث في البحر. وقد انتهت محاولة عبده إصلاح الأزهر إلى لفظ الأزهر له خارج أسواره العتيدة، كما لفظ غيره من العلماء الذين لم يستطيعوا إدراك حقيقة ودور مؤسسة الأزهر. وقد كان في ذلك كل الخير للأستاذ الإمام الذي راح ينشر أفكاره المتنورة بعيداً عن سلطة الأزهر وجموده...

شقّ عبده إذن طريقه الإصلاحي القائم على عقلانية سلفية، بعيداً عن الأزهر، فقدم تصوراً للدين يقرب فهم نصوصه ومقاصده من قوانين وغايات العقل، فصرح بأن «الدين هدي وعقل»[1].

في هذه العبارة الموجزة ما ينبئنا بالكثير عن وجهة فكر عبده. فرغم اقترابه من فكر المعتزلة في «رسالة التوحيد»، إلا أنه ظل ـ في الغالب ـ وفياً لأشعريته، وهو ما يظهر من هذه العبارة، التي تحدد العلاقة بين الوحي (= الهدي) والعقل. فالهدي (= الوحي = النقل) أولاً ثم العقل. بمعنى أن الوحي يقدم مادة التعقل، فالعقل يشتغل على الوحي، وهي نفس العبارة المدرسية الكاثوليكية (أؤمن لأتعقل). يشتغل العقل إذن على النصوص، فيحاول أن يقدم فهماً لها يتماشى مع قوانينه، بدل أن يشتغل بعيداً عنها، فيقرر حقائقه الخاصة به، ثم يعرض حقائق النصوص الدينية على مساطره، وما وافقها قبله، وما خالفها رده.. يتنكب عبده هذه الوجهة تماماً. فالهدي ثابت، وعلى العقل أن يحاول فهمه عبر إثبات معانيه التي توافق قوانين العقل، وتأويل النصوص التي يجد العقل (بصفته الفردية) صعوبة في قبولها في معناها الظاهر...

وهكذا، يشتغل العقل على النص في حدود عقلنة فهم هذا الأخير، لكن الهدي هو الآخر، يحدّ من شطط العقل، يعين له منطقة اشتغال عليه التحرك في إطارها...

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص48، (من رسالة التوحيد).

إذا قامت هذه العلاقة المثمرة بين الدين والعقل، فإن نتائجها على الاجتماع البشري ستكون محمودة «. . . وقد جرب علاج الاجتماع الإنساني بهذا الدواء [الدين متصوراً هدياً وعقلاً]، فظهر نجاحه ظهوراً لا يستطيع معه الأعمى إنكاراً، والأصم إعراضاً».

تتحقق مقولة «الإسلام دين ودولة» إذا تصور الإسلام هدياً وعقلاً متلازمان، فالهدي هو الذي يقيم الدين، والعقل هو الذي يستخرج من الدين ما يسمح ببناء الدولة. فالوحي (= الهدي) ذو الطابع المتعالي، إذا تنزل إلى الواقع عبر قناة الأوهام والخرافات، وامتزج بأباطيل العادات والتقاليد الشعبية (كما هي حال الإسلام أيام عبده، في نظر عبده)، فإنه لن يستطيع إقامة دولة، إذ الدول لا تقوم على الأوهام والخرافات، وإنما تقوم على وضوح الأهداف وإحكام النظام، وتينك ميزتين لا يوفرهما إلا قوانين عقلية سليمة حين ينظر إلى الدين باعتباره هدياً وعقلاً، فإن في ذلك سعادة الدارين. لكن الإخلال بإحدى كفتي الميزان، لا بد أن يكون ضاراً بإحدى الدارين، ومن ثم بكليهما معاً، إذ لا صلاح لإحداهما إلا بصلاح الأخرى. .

هذه الأحكام التي يسوقها عبده مستخلصة من الواقع، وليست وليدة تأملات فلسفية، أو تصورات ذهنية، فهو يتحدث عن تجربة، عن واقع تمّ التحقق منه، تمثل في أن الدواء الشافي للاجتماع البشري وأمراضه هو الهدي (= الدين) والعقل. لا يتعلق الأمر هنا بدين خاص، وإنما يتعلق بعموم الدين. لكن التجربة ذاتها «أرشدتنا» إلى ميزة أخرى في دين خاص هذه المرة: الإسلام. فقد «أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الإسلامي كان أوسع نظراً في الأمور، وأطهر قلباً من التعصب الجاهلي، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الأمم المختلفة، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر، وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه»[1].

(1) المصدر نفسه، ج3، ص48، (من رسالة التوحيد).

في هذا النص ردّ على العلمانيين الذين يأخذون على الأديان إثارتها للنعرات الطائفية والشقاقات المذهبية، ما يهدد تماسك الهيئة الاجتماعية. فيحاول عبده أن يظهر أن الإسلام الصحيح، مفهوماً بصفته هدي وعقل؛ يبعد صاحبه عن التعصب، ويحثّه على مشاركة غيره من المخالفين له في الملة. وإذا كان يظهر من بعض المسلمين نفور من المخالفين لهم في الدين، فإن مرد ذلك جهلهم بحقيق الدين كما يتصورها عبده. وبذلك يشرع عبده لإصلاحه الديني، فهو كفيل بجعل الدين ينهض بدور اجتماعي إيجابي ابتعد عنه بسبب ما لحقه من البدع والخرافات. . .

وبذلك ينتقل عبده ـ والتأصيليون عموماً ـ من محاولة إحياء العقلانية في المجتمعات الإسلامية إلى التصدي لما اعتقدوه خطراً خارجياً يتمثل في الأفكار الواردة من الثقافة الغربية، التي أخذت تنتشر بين أفراد الفئات المتعلمة، وهو ما يبعدها بشكل سريع عن ثقافة، وأحياناً، دين المجتمع.

II ـ مواجهة الآخر:

مثّل الاحتكاك بالثقافة الغربية تحدّياً قويّاً للثقافة العربية الإسلامية التي كانت سائدة في البلدان الإسلامية. فقد بدا أن الثقافة الغربية المرتكزة إلى إنجازات العلم تقدّم خطاباً يعد بالتقدم في كافة المستويات، لكنها تشرط ذلك بتجاوز الموروث الإسلامي، باعتباره جزءاً من ماض ولّى، والمحافظة عليه تعيق تقدم المجتمعات الإسلامية. . .

كان الخطاب العلماني ينطلق من عقيدة راسخة، ورثها عن قانون الحالات الثلاث، مفادها أن الدين يمثّل مرحلة في تطور العقل البشري، وهي مرحلة تمّ تجاوزها بوصول هذا العقل في المجتمعات الغربية إلى مرحلة النضج؛ مرحلة الوعي العلمي، ما جعلها تتخلى بشكل تام عن التفكير الديني. أما المجتمعات الشرقية، فهي تعاني تخلفاً في مستوى نضجها يرجع أساساً إلى استمرارها في التمسك بطور التفكير الديني، ومهمة الخطاب العلماني هي أن ينقل إليها

مكتسبات العقل العلمي، ويعرفها على فتوحاته في المجتمعات الغربية، لكن ذلك يقتضي أولاً إقناعها بالتخلي عن أوهام الدين لتكتسب حقائق العلم.

سيبشر بهذا الخطاب أفراد متحمسون من أبناء الشعوب الشرقية مدفوعون بحسن النية غالباً، وباحثون لأنفسهم عن دور اجتماعي تارة أخرى، مما سيولد ردة فعل لدى أصحاب الثقافة العربية الإسلامية الذين كانوا قادة المجتمع، فإذا هم مهدّدون بالتهميش، بل عرضة للازدراء أحياناً كثيرة...

وهكذا سيأخذ النقاش حول الدين والعلم، ومكانتهما في الحياة الاجتماعية منحنى عقائدياً، يدافع فيه كل فريق عن قناعاته الراسخة للمحافظة على دوره الاجتماعي، أو خلق هذا الدور. وبذلك تمّ تصور الدين والعلم (لدى كلا الفئتين) تصوراً وظيفياً يسمح باستخدامهما للتأثير في المجال الاجتماعي. فتم التسليم بأن المجتمع مريض يحتاج إلى علاج. فشخص العلمانيون المرض في أنه يعود إلى الدين والثقافة والعادات المرتبطان به، والعلاج الناجع لهذا المرض هو العلم كما يتصورونه. أما التأصيليون فقد كان لهم تشخيصهم الخاص الذي يرجع المرض إلى الانحراف عن الدين الصحيح والركون إلى الخرافات والتقاليد السيئة، ومن ثم قدموا علاجهم الخاص المتمثل في الدين مطهراً مما لحق به من البدع، والعلم متصوراً على أنه أداة يظهر فعلها الإيجابي في المجال الحسّي الطبيعي فحسب...

بناءً على هذا التصور سيحاول التأصيليون وصم الخطاب العلماني بأنه يروج ثقافة المستعمر على حساب ثقافة أهل البلد، مستثيرين بذلك الهمم لمواجهة العدو الخارجي تارة، ومحاولين تارة أخرى ربط الخطاب العلماني بخطابات ذات سمعة تاريخية سيئة. ذاك هو المنهج الذي سيختاره الأفغاني في مواجهة الواقفين عند قشور حضارة الغرب، والنيشريين...

1 ـ الأفغاني: الردّ على الدّهريين...

انطلاقاً من تحديده لمفهوم «العلم الصحيح»، وهو العلم الذي يتم تأصيله

اجتماعياً، ويكون مفيداً، رأى الأفغاني أن «حياة أهل الشرق بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم»[1]؛ بمعنى أن للعلم الصحيح دوراً تحريرياً، يزيح عنت الاستعمار. فحين تمتلك شعوب الشرق ناصية العلم الصحيح، فإن ذلك يمكنها من مناطحة أمم الغرب، ومن ثم الخروج عن سيطرتها. لذلك سيهاجم الأفغاني بشدة أولئك الذين يمهدون بسلوكهم، وبدعوتهم أحياناً، للغرب، ولبقائه مسيطراً على المجتمعات الشرقية، كل ذلك باسم العلم.

هذه الفئة من المقلدين، أو الواقفين عند قشور الحضارة الغربية ـ حسب تعبير الأفغاني ـ يمثلون طابوراً خامساً، أشد خطراً على المجتمعات الشرقية من المستعمر نفسه «إن أشد وطأة على الشرق، وأدعى إلى تهجم أولي المطامع من الغربيين، وتذليل الصعاب لهم، وتثبيت أقدامهم، هم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم، والتأدب بأسفل آدابهم، يعتقدون أن كل الكمال إنما هو فيما يتعلمون من اللسان على بسائطه، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحياة...»[2].

المغلوب مولع بتقليد الغالب. إلى هذه النتيجة خلص ابن خلدون في تحليلاته لنشأة الممالك وانهيارها، وازدهار العمران وتدهوره. ولما كانت الحضارة الغربية متغلبة ولع أبناء الشرق الطامحين إلى التميز داخل مجتمعاتهم، بتقليد ما وصل إليهم منها. هذا الانبهار بالآخر سيولد ـ بشكل حتمي ـ احتقاراً للذات، وازدراء لكل ما هو شرقي.

وبذلك يتبنى المقلدون رؤية مانوية تجعل الخير كل الخير في الحضارة الغربية، والشر كل الشر في المجتمعات الشرقية.. «يعتقد الناشئ الشرقي، أن كل الرذائل، ودواعي الحطة، ومقاومات التقدم، إنما هي في قومه، فيجري مع

(1) المصدر نفسه، ج3، ص113، (من مجمل أفكار فيما يجب الالتفات إليه من نظام التربية بمصر) كتبه الأستاذ الإمام قبل عودته إلى مصر من المنفى سنة 1229.

(2) قاسم، محمود: موقف الأفغاني من الحضارة الغربية، ص14 ـ 18.

تيار غريب من امتهان كل عادة شرقية، والنفور من كل مشروع وطني تتصدى له فئة من قومه، أو أهل بلده، ويتأفف من الاشتراك في أي عمل لم يشارك فيه الأجنبي ولو اسماً. . .»[1] يصبح المقلد غريباً في مجتمعه، دون إمكانية للاندماج في المجتمع الذي يحاول تبنيه. فهو يهرب من مجتمعه، يحتقره، ويعتقد أنه، بثقافته بوعيه، قد أصبح أفضل من أن يلتصق بعادات وتقاليد، بل وعقائد يراها قمة التخلف، بينما يهفو هو إلى التقدم. . .

لكن المجتمع الآخر يظل سراباً يلوح له، ليبتعد كلما حاول الاقتراب منه، إذ لا يمكن للإنسان أن يغير جلده، ولم تفلح أي نسخة مقلدة أبداً في أن تماثل الأصل. . . وبالتالي لا يفلح مقلدو المجتمعات الغربية، من أبناء المجتمعات الشرقية، في الاندماج تماماً في الثقافة والحضارة الغربيتين، كما أنهم لا يفلحون في الانسلاخ تماماً من جذورهم الشرقية. . .

قد يهون أمر التقليد، حين لا يتعلق إلا بأفراد دفعتهم ظروفهم، وميولهم في هذا الطريق المسدود. لكن خطر التقليد يتعاظم حين يصبح عماد سياسة الدول. . . «شيّد العثمانيون والمصريون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون له من العلوم، والمعارف، والصنائع، والآداب، وكل ما يسمونه «تمدناً». . . هل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك. وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟؟ هل صاروا أحسن حالاً مما كانوا عليه قبل التمسك بهذا الخبل الجديد؟؟»[2].

يطرح الأفغاني ـ في هذا النص ـ إشكالاً لا يزال مطروحاً حتى يوم الناس هذا. ماذا ينبغي على المجتمعات المسلمة أن تأخذ من الغرب؟ نلاحظ أن اعتماد المناهج الغربية في المدارس الشرقية، وإرسال البعثات الطلابية إلى

---

(1) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص190. (الخاطرات).

(2) المصدر نفسه، ص190. (الخاطرات).

الغرب، لم يعط نتائج حميدة. لكن ذلك لا يعني أن علوم الغرب سيئة، وينبغي الانغلاق في وجهها، بل يعني أن في هذه العلوم ما نحن في حاجة إليه (= العلوم التجريبية)، ومنها ما إثمه أكبر من نفعه (= العلوم الإنسانية). لكن المشكلة أن التفرقة لا تقام بهذه الطريقة المنهجية، وإنما يتم التهافت على كل ما يأتي من الغرب باعتباره عنوان العلم والتقدم. لهذا عاد طه حسين، وكثيرون غيره، ليشن حملة على العقائد الإسلامية باسم العقلانية والمنهج الشكي!!!

فبدل أن يعود أغلب المبعوثين بأفكار بنّاءة تسهم في تطوير المجتمعات بتوافق وهدوء، عادوا بأفكار رسخت في أذهانهم، فحاولوا تطبيقها بشكل فوري باعتبارهم حاملي أنوار الحضارة إلى ساكني الكهوف! ولم يكن بدّ من ذلك، فقد وجدوا أنفسهم، وهم في سني شبابهم الأولى في عالم يختلف تماماً عن عالمهم، ويتفوق عليه بشكل هائل... أدمنوا هذا العالم طوال إقامتهم، وحين عادوا إلى أوطانهم حملوا معهم ـ في الغالب ـ من ذاك العالم تذكاراً عزيزاً (زوجة) فأرادوا أن يخلقوا لها عالمها في عالمهم... ولا تزال نفس المأساة (أو الملهات؟) تتكرر حتى اليوم...

لقد فطنت اليابان في عصر نهضتها (عصر ميجي) إلى خطورة بعث الشباب إلى الغرب لغرض الأخذ بعلومه، فمالت إلى استقدام الأساتذة، بدل بعث أبنائها، وهكذا، كان المدرس يعطي علومه لتلاميذه دون قدرة كبيرة على التأثير عليهم من ناحية سلوكهم الاجتماعي وعقائدهم وأحسن اليابانيون الانتقاء، فلم يهتموا إلا بالعلوم التطبيقية، أما آداب الغرب وفنونه ومعتقداته، فقد طرحوها، إذ لديهم من الفنون والآداب والعقائد ما يناسب أمزجتهم.

أما في المجتمعات الإسلامية فلم يحدث مثل هذا الفرز، بل لعل القيم والثقافة الغربية كانت الأوفر حظاً في الانتشار بين الشرقيين من العلوم التطبيقية.. «وربما وجد بينهم [الواقفون عند حدود حضارة الغرب] أفراد يتفيقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها، ويصوغونها في عبارات

مقطعة مبتورة، لا تعرف غاياتها ولا تعلم بداياتها، وسموا أنفسهم بزعماء الحرية، أو بسمة أخرى على حسب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحدّ»[1].

تلك هي خيارات الواقفين عند قشور حضارة الغرب. قيم غربية تكوّن عنها فكرة ضبابية، ويراد فرضها على المجتمعات الإسلامية، بصفتها كافلة للتقدم والتطور. . . سوء الفهم هذا، وسوء التطبيق، هو الذي سيحاربه الأفغاني ويندّد به. فهو لا يواجه الغرب في معجمله ويرفضه بل يرفض صورة تقديسية كوّنها عنه بعض أبناء الشرق. لكن الأفغاني نفسه لا يسلم من سوء الفهم هذا حين يتعامل مع بعض الأفكار الفلسفية والعلمية التي نجمت في الغرب. . .

يتجلّى سوء الفهم هذا في رده على الدهريين، فهو يساوي بين المتبنين للأفكار المادية والباطنيين الذين عرفتهم الحضارات الشرقية! «فلما كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر النيشريون (الطبيعيون) بمصر تحت اسم الباطنية، وخزنة الأسرار الإلهية وانبثّت دعاتهم في سائر البلاد الإسلامية خصوصاً في بلاد إيران»[2] فأي تناسب وجده الأفغاني بين أفكار الماديين وأفكار الباطنيين! اللهم إلا إذا كان يقارن بين تأثيرهما على الدين الإسلامي كما يفهمه؛ فالماديون يصرحون ببطلان الأديان، لكن الباطنيين[*] يرون أنفسهم أصحاب الدين الصحيح!

سوء الفهم هذا سيلازم الأفغاني حين يعرض لأفكار (دارون) باعتباره أحد النيشريين، حين يستنتج من تطوريته، ما لا تحتمله مقدمات دارون. . «وعلى زعم دارون هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن

---

(1) المصدر نفسه، ص196.

(2) الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، نقلها من الفارسية إلى اللغة العربية. محمد عبده، مكتبة الخانجي، مصر، ط2، 1955، ص53.

(*) الباطنية: نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر، الباطنية هم الذين يجعلون لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً تطلق على فرق إسلامية عدة الإسماعلية والقرامطة والخرامية. تنظر الموسوعة العربية المسيرة إشراف محمد شفيق عربال، دار إحياء التراث العربي بيروت صورة طبق الأصل من طبعة 1985. المجلد الأول مادة: باطنية.

ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»[1] فلا شيء في الداروينية ـ كما فهمها أو صاغها داروين ـ يسمح بفهم من هذا الطراز.

في رده على الدهريين يتخلى الأفغاني عن عقلانيته العلمية ليتخذ موقف المدافع المتحمّس عن عقائده الإيمانية. يعود ذلك إلى أن الأفغاني لا يتعامل مع آراء علمية موضوعية، تقرر ما تقرره بناء على قوانين العقل المثبتة بالتجربة، وإنما هو أمام أصحاب عقائد يحاولون هدم عقيدته الإسلامية. ومن ثم فإن الأسلوب الخطابي، والشحنة الانفعالية، ربما كانا أكثر مناسبة للخوض في مواضيع العقائد من الحجج العقلية.

وهكذا يصر الأفغاني على إلحاق النيشريين بالحركات الباطنية في أغراضهم ومناهجهم: «سلكوا [النيشريون] مخالج من الطرق لبث أوهامهم الفاسدة. فكانوا إذا سكنوا إلى جانب أمن جهروا بمقاصدهم بصريح القول. وإذا أزعجتهم سطوة العدل أخذوا طريق الرمز والإشارة، وكنوا عما يقصدون، ولوحوا إلى ما يطلبون ومشوا بين الناس مشية التدليس»[2].

نحن إذن أمام منهج باطني صريح، والباطنية حركة دينية في الأساس وليست علمية. فإذا كانت الأفكار المادية ترتكز إلى منجزات العلم في الغرب حيث نجمت وتصدع بآرائها في الدين، فإن هذه الأفكار، حين تبناها أبناء المجتمعات الشرقية، حيث تسود العقائد والأفكار والسلوك الديني، فإنها قد اصطبغت بصبغة دينية. ولما كانت دعوة جديدة تستعدي كل الديانات، كان الثوب الديني الذي يناسبها هو ثوب الدعوة الباطنية الذي يضمن لها تأسيس قواعدها بعيداً عن اضطهاد الديانات السائدة. . .

نفس ما حدث مع الأفكار المادية حدث أيضاً مع التطورية، الداروينية خصوصاً. فقد انقلبت عند أبناء المجتمعات الشرقية عقيدة دينية (كما صرح

---

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص43 (الخاطرات).

بذلك شميل وموسى)، ومن ثم أخرجت من إطارها العلمي الذي يبحث في أصول الأحياء، فغدت مهمتها محاكمة العقائد وإبطال الأديان . . .

لذلك لم يعد بإمكان الأفغاني النظر إليها إلا بصفتها ديناً جديداً (قدمت من طرف معتنقيها في الشرق في هذا الثوب)، ومن ثم تجب مواجهتها من منطلقات دينية. فالأفغاني لا يرد على دارون بشكل مباشر، وإنما يرد على تصور عن دارون شاده أبناء المجتمعات الشرقية الذين تبنوا (بفهم صحيح أو سقيم؟) الداروينية في صيغتها الاجتماعية.

وهكذا يتصدى الأفغاني لما عدّه هجوماً «. . . على مألوف الشرقيين بقواعد ذلك المذهب. . .»[1] هذا الهجوم بقواعد الداروينية على مألوف الشرقيين لا يأخذ شكل تأصيل للداروينية، وإنما هو تقليد لدعاتها في الغرب، وهذا ما يثير حفيظة الأفغاني «. . . لا أرى الدكتور شبلي شميل قد تخلص ـ مع جرأته الأدبية وبعض رسوخه في الفلسفة ـ من وصمة التقليد الأعمى لعلماء الغرب. .»[2].

رأينا من قبل كيف واجه الأفغاني المقلدين، وعدهم طابوراً خامساً في المجتمعات الإسلامية. وما دام الداروينيون ليسوا سوى مقلدين، فالحكم يشملهم. . . لكن الأفغاني يضيف سمة أخرى إلى دارويني الشرق تبعدهم عن العلم وطرائقه، فهم ينتقون من الداروينية ـ تقليداً لبعض علماء الغرب ـ ما يناسب أغراضهم التي يوظفون لها الداروينية «. . . يريد الدكتور شميل، والأستاذ «برن» وغيرهما أن يوافقوا داروين إذا أصر على إنكار الخالق، ويخالفوه إذا أقرّ بوجوده»[3].

ليست الداروينية ـ في صيغتها «العلمية» ـ غاية، إنما الغاية هو ما يمكن

(1) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص251. (الخاطرات).

(2) المصدر نفسه، ص251. (الخاطرات).

(3) المصدر نفسه، ص252. (الخاطرات).

استنتاجه منها من آراء اجتماعية تهدم الأديان. هناك إذن تحريف للداروينية بغرض استغلالها في حرب معلنة على الدين...

يسوق الأفغاني نصاً لدارون يدل على أن أصحاب الداروينية الاجتماعية قد حرفوا أفكاره، فوجهوها وجهة تخالف ما صرح به «وهذا قوله [دارون] بالنص الواحد: «إني أرى أن الأحياء التي عاشت على هذه الأرض جميعها من صورة واحدة أولية، نفخ الخالق فيها نسمة الحياة»[1].

إذا كان دارون قد كتب هذا فعلاً[*] فإن استنتاجات أصحاب الداروينية الاجتماعية مبنية على أساس غير متين. لكن المشكلة أن الأفغاني لا يوثق هذا النص فيذكر لنا مصدره من مؤلفات دارون على قلتها!

ونحن إذ نورده هنا، لا يهمنا كثيراً إن كان دارون قد كتبه حقاً، وإنما يهمنا أن نلاحظ أن التراث الدارويني ـ حين انتقل إلى أيدي الشرقيين، فتم استثماره في اتجاهات، ولأغراض مختلفة ـ أصبح من الممكن التدليل من داخله على الفكرة ونقيضها؛ فغدا دارون موحداً، ومدللاً على التوحيد من خلال تطوريته، عند أصحاب الديانات السماوية، بينما هو معطل، وتطوريته خير برهان علمي على بطلان الأديان، وصدقية عقيدة التعطيل عند علمانيي المجتمعات الشرقية... وبذلك نقلت الداروينية من مجال علم الأحياء وتطور الأجناس، إلى مجال العقائد، وصحة الأديان وبطلانها!!!

لم يكن الأفغاني معارضاً للداروينية بصفتها نظرية علمية، وإنما عارض توظيفها في القضايا الاجتماعية والعقدية. بل إن الأفغاني حاول البرهنة على صحة تنازع البقاء (أساس الداروينية) بقوله: «إذا أخذنا «النبات» رأينا أثر القوة أشدّ وضوحاً فيه، فإنك إذا غرست نباتات عديدة في بقعة واحدة من الأرض، ليس فيها من الغذاء ما يكفي الجميع، ترى تلك الأحياء النامية تتنازع فيما بينها،

---

(1) المصدر نفسه، ص252.

(*) لم أقف على هذا النص في كتاب دارون «أصل الأنواع» كما ترجمه إسماعيل مظهر.

ولا يمضي زمن حتى يبلغ البعض أشدّه من النموّ، والبعض الآخر قد أدركه الاضمحلال، فيبس، ولا ريب أن تلك النباتات تنازعت على ما كان من الغذاء، ففازت به القوية، فاغتذت، ونمت، وحرمت منه الضعيفة، فزادت ضعفاً، وتمكن منها حتى قضى عليها، وأدركها الفناء قبل القوية»[1].

حين يتعلق الأمر بظواهر طبيعية تمكن ملاحظتها، فإن الأفغاني يقف إلى جانب الداروينية مناصراً، بل ويبحث لنظرياتها عن تأصيل في الحضارة الإسلامية «... أما الانتخاب الطبيعي فهو في جيل البداوة، في حضارة الإسلام، أمر معروف، ومعمول به، سواء أكان في انتخاب الزوجات من النساء، وتحري النجيبات من الأمهات... أو في تحسين نسل الخيل»[2].

مارس المسلمون إذن الانتخاب الطبيعي في أخص شؤونهم، ومن ثم فهم الآن لا يقاومون نظرية تقوم عليه، بشرط أن تظل في حدود النشاط العلمي التجريبي الذي نجمت فيه أصلاً، أما حين يتم إخراجها من هذا النطاق للاستقواء بها على العقائد، فإن المسلم لا يسعه إلا الدفاع عن عقيدته، لعلمه أن هذه العقيدة لا تتعارض مع العلم، وإذا روج بعض أبناء الشرق لمثل هذا التعارض، فإن ذلك يعود إلى سوء فهمهم، أو سوء استخدامهم (أو هما معاً) للعلم. وحين يواجههم الأفغاني، فهو لا يواجه العلم، وإنما يسدي خدمة جليلة للعلم بإظهار سوء استخدام العلمانيين له..

خلاصة القول أن «الرد على الدهريين» ردّ على عقائد باطنية أراد الإنجليز بثّها بين المسلمين في الهند عن طريق النيشريين الذين يدعون الانتساب للعلم الطبيعي. لكن هذه الدعاوة باطلة إذ إن مناهجهم وأغراضهم أبعد ما تكون عن مناهج العلم وأغراضه. فهم يبثون دعوتهم بشكل سري، ويرمون إلى إبطال الديانات... والنشاط السري إلى السحر أقرب منه إلى العلم، وليس من شأن العلم البحث في العقائد...

---

(1) المخزومي: خاطرات جمال الدين، ص346.

(2) المصدر نفسه، ص187.

بالإضافة إلى النيشريين يتصدى الأفغاني للواقفين عند قشور الحضارة الغربية من أبناء المجتمعات الشرقية. وهؤلاء أيضاً ـ بفعلهم هذا ـ يضرون بمجتمعاتهم بدل أن ينفعوها. فالانبهار بالفنون والآداب، والمظاهر الاستهلاكية في الحضارة الغربية يؤدي إلى ازدراء الموروث الشرقي، ومن ثم الدعوة إلى تجاوزه، بدل محاولة تطويره وإصلاح الخلل فيه...

لا يقوم المشروع النهضوي ـ كما يتصوره الأفغاني ـ على تقليد أعمى للمجتمعات الغربية، وإنما يقوم على تأصيل العلوم الطبيعية، وإصلاح المجتمعات الشرقية مع المحافظة على هويتها. يقوم هذا الإصلاح على إحياء العقلانية في الموروث الإسلامي والتبادل مع الآخر في حدود ما يحتاجه مشروع النهضة...

يتشكل الآخر ـ بالنسبة للأفغاني ـ في مظهرين، أحدهما لا غنى عنه، بل إن اقتناءه واجب: العلم. والآخر لا حاجة إليه، إذ ضرره بين، بل تجب مواجهته: ثقافة الغرب وعقائده...

ذاك هو خيار السيد فأي خيار سيتبناه الأستاذ الإمام في تعامله مع هذا الآخر نفسه؟

2 ـ عبده: الإسلام دين ودولة...

في مواجهته للآخر سيعتمد عبده أسلوباً خطابياً، يدافع به عن الإسلام بحرارة، في وجه أولئك الذين يشككون في قدرته على مواكبة حركة العمران الجديدة...

سينقسم الآخر ـ عند عبده ـ إلى ثلاث فئات: المقلدون الذين يترسمون خطى المجتمعات الغربية فيحاولون فرض ثقافتها على المجتمعات الشرقية، وبعض أبناء هذه المجتمعات الذين يشككون صراحة ـ معتمدين على وقائع تاريخية (أو هكذا يقدمونها) ـ في قدرة الإسلام على التعايش مع العلم والتسامح مع العلماء...

أما الفئة الثالثة فيمثلها بعض مثقفي الغرب الذين يعدون الإسلام أهم عقبة في وجه تطور الشعوب الشرقية، ورقيها في سلم المدنية. .

لا يتعامل عبده مع هذه الفئات الثلاث بنفس الخطاب، وإنما يتدرج خطابه لها من التقريع الممزوج بالازدراء إلى المقارعة بالحجة وإلزام الخصم، بل اتهامه بالتعصب والتحامل. . .

يخصص عبده النوع الأول (التقريع الممزوج بالازدراء) لأبناء المجتمعات الشرقية الذين يقلدون الغربيين، فيصفهم بالانحطاط والخسّة «. . . إن المقلِّد يكون دائماً أحط حالاً وأخس منزلة من المقلَّد. فالمقلِّد إنما ينظر من عمل المقلَّد إلى ظاهره ولا يدري سره، ولا ما بني عليه، فهو يعمل على غير نظام، ويأخذ الأمر لا على قاعدة»[1].

يظل المقلِّد يلهث خلف سراب لا يطاله، فيضع نفسه في موقع التابع الذليل للمقلَّد، فلا يفلح إلا في اقتباس قشور يحسبها لبابا، فلا هو ظل وفياً لقيم مجتمعه، ولا هو استطاع أن يكون جزءاً من المجتمع الذي انبهر به. . . «. . .نشأت رؤوس بين المسلمين كأنها رؤوس الشياطين، واحتملت غثاء من قمش الغربيين، وقذفت به في الأرض الطاهرة فتدنس به أديمها، وانتشر قذره وعمّ مزره»[2].

يعود عبده ـ مرة أخرى ـ إلى التنديد بسوء توظيف العلم. فأولئك الذين حصَّلوا من العلم أيسره لا تسموا هممهم للبحث العلمي في مظاهر الطبيعة، وإنما يتجهون إلى عقائدهم يسخرون بها، ويسفهونها. وقد مثل عبده لمبلغهم من العلم بقوله «تذوقوا» فهم لم يحصلوا العلوم بأنفسهم، وإنما أعدّ لهم منها يسير. كما يعد لهم الطعام، فتذوقوه كما يتذوقون الأطباق فيجدون حلاوتها دون معرفة بطريقة إعدادها. هذا المذاق الذي يجدونه فيما قدم لهم من العلم لا فائدة منه سوى إفساد مذاقهم العقدي. . .

(1) عبده: الأعمال الكاملة، ج3، ص363 (من ردوده على فرح أنطوان).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص480 (من رسالة التوحيد).

فإذا كانت الوجبات الجاهزة المعلبة مضرّة بالصحة، فإن الوصفات الجاهزة مضرّة بالمجتمعات. فليست هناك نهضة تقوم على التقليد والمحاكاة، والأمراض الاجتماعية لا تعالج بوصفات جاهزة مستوردة. لذلك يتمنى عبده «. . . لو أن الزاعمين فينا حب الترقي والتقدم ساروا بنا من البدايات، وحجبونا عن النهايات حتى لا نراها إلا من أنفسنا، فنطلبها، لا لأنها أعجبت النظر، ولكن لأنها بِنْتُ الفكر ونتيجته، وكانوا يعلموننا محاذاة المتمدنين في أصول أعمالهم، لا في زوائدها، فكنا بذلك نصل إلى ما وصلوا إليه في زمن أقل بكثير من الزمن الذين نالوا فيه ما نالوا. . »[1].

لا يتم التقدم إذن باستيراد نتائج العلوم، وإنما باستنبات العلم، والترقي فيه من بداياته حتى نهاياته. وليس معيار التقدم التفنن في بهرج الكماليات، وإنما إتقان أصول الصناعات. ومثلما أن التقدم المادي لا يقوم على التقليد، كذلك فإن التقدم الفكري والاجتماعي لا يقوم على استيراد مصطلحات نجمت في مجتمعات أخرى، للتعبير عن واقع مختلف، واتخاذها وسيلة للهجوم على العقائد وتسفيهها «وأما نتائج حرية الفكر ـ التي يزعمونها ـ فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية، فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذي ولد فيه، فإن قيل له خفض من صوتك، وأجمل في قولك، فما كل الناس يرضاه، قال: إننا في زمان الحرية»[2].

كلمة حق أريد بها باطل. فلعله لم يخرج أي مصطلح عن مقاصده، مثلما أخرج مصطلح الحرية، هدمت الأخلاق باسم التحرر، وحوربت العقائد باسم حرية المعتقد وبذلك غدت الحرية مرادفاً للتحلل من أية ضوابط ليعود الإنسان إلى حياة بهيمية تديره فيها غرائزه ونزواته، بشرط ألا يضر ذلك بمصالح أولي

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص332 من مقالة: خطأ العقلاء. الوقائع المصرية، العدد 1082 في 7 أبريل 1881 (8 جمادى الأولى 1292هـ).

(2) المصدر نفسه، ج1، ص333 من مقالة: كلام في خطأ العقلاء. الوقائع المصرية، العدد 1092 في 19 أبريل 1881 (20 جمادى الأولى 1292هـ).

الأمر. . . «. . . فطلبوا [المتفرنجون] لبلادنا أن تكون في أحوال أهاليها الشخصية على مثال سكان تلك البلاد المتمدنة، لكنهم أول ما بدؤوا به أن أباحوا ـ ما أقبحها من إباحة ـ لكل شخص أن يعمل فيما يخص نفسه بإرادته. . . وشرطوا في ذلك شرطاً ـ ما أنفسه من شرط! ـ وهو أن تكون تلك الأعمال والأقوال غير متعلّقة بارتباطات مع حاكمه، فإن كانت كذلك فدونها ضرب الرقاب، أو سكن الحبوس، أو الجلاء عن الأوطان، وسمّوا تلك الإباحة حرية. . »[1].

تقف حدود الحرية عند حدود السلطة الزمنية. أما العقائد والأخلاق فهما مرتع الحرية التامة! هنا تعين للمقلدين حدود تقليدهم، فلا يسمح الاستعمار لهم بتقليد الشعوب الغربية في نقد حكوماتها باسم الحرية السياسية، وإنما يشجعهم على نبذ عقائدهم، وانحلال أخلاقهم باسم الحرية. لذلك كانت صرخة عبده الأليمة صادقة حقاً. . «أنتم تسمعون أن في مصر حرية. . . هذه الحرية ليست للمسلمين، المسلمون في أشد المراقبة عليهم، وأبعد الناس عن الحرية، لا حرية لهم فيما ينفعهم أصلاً، ولكن لهم الحرية المطلقة في كل ما يضرهم»[2].

سيواجه عبده الآخر الذي يحسن القبائح، ويغري بها سفهاء المسلمين لإفساد المجتمعات الشرقية، فهم مطالبون بتقليد الغرب في مساوئه، أما حسناته فتحجب عنهم أو تحظر عليهم! لكن هذا الآخر لا يكتفي بتحسين قبائحه، وإنما يضيف إلى ذلك: تقبيح حسنات المسلمين، بل يؤكد على أن حياتهم ـ من منظور النهضة والتقدم ـ كلها مساوئ تعيقهم عن اللحاق بالركب، وتنأى بهم عن التطور!

ذلك ما صرح به هانوتو، وزير خارجية فرنسا في مقال له حول الإسلام

(1) المصدر نفسه، ج1، ص330 من مقالة: خطأ العقلاء. الوقائع المصرية، العدد 1082 في 7 أبريل 1881 (8 جمادى الأولى 1292هـ).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص134 (من حوار بينه وبين رشيد رضا حول الصحافة وإصدار «المنار»).

والتقدم خلص فيه إلى أن المجتمعات الإسلامية تنخرها عقيدة الجبر، وهي حسب رأيه، جزء أساسي من عقيدة الإسلام، ومن ثم فلا تقدم لهذه المجتمعات إلا بنبذها العقائد الدينية ـ كما فعلت أوروبا في زعمه ـ لكي تدخل طور التقدم. هذا الربط بين الإسلام والتخلف هو الذي سيتصدى له عبده في سلسلة مقالات رَدَّ فيها على المسيو هانوتو.

يردّ عبده على أولى مزاعم هانوتو بأن سبب نهضة أوروبا هو تخليها عن عقائدها في الحياة العامة، وإخراجها الدين من دائرة الحكم الزمني... «إن فرنسا تسمي نفسها حامية الكاثوليك في المشرق، وملكة إنجلترا تلقب نفسها بملكة البروتستانت، وقيصر الروسيا ملك ورئيس كنيسة معاً. فلمَ لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين؟!»[1].

العلمانية إذن دعوى عريضة. فواقع الأمر أن ممالك أوروبا ممالك دينية لكنها تمنع المسلمين من حق التمتع بالرابطة الدينية (الخلافة) بحجج واهية. ثم إن التأكيد على أن القوانين المدنية تناسب التقدم أكثر من القوانين الدينية، ليس صحيحاً دائماً، على الأقل بالنسبة للممالك الإسلامية «وهذه الدولة العثمانية قد وضعت في بلادها قوانين مدنية... وكذلك حكومة مصر... فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى، كما يطلب «مسيو هانوتو»، ولكن مع ذلك لم يظهر نفعها في إصلاح حال المسلمين، بل كان الأمر معكوساً»[2].

أما الزعم أن الإسلام ينافي المدنية الحديثة، فيردّ عليه عبده، على طريقة «وشهد شاهد من أهلها». فهذا القسّ الإنجليزي إسحاق طيلر يؤكد عكس ما ذهب إليه «هانوتو»: «إنه [الإسلام] يمتد في إفريقيا ومعه تسير الفضائل حيث سار، فالكرم والعفاف والنجدة من آثاره والشجاعة والإقدام من أنصاره»[3].

(1) المصدر نفسه، ج3، ص250. (من ردوده على هانوتو).
(2) المصدر نفسه، ج3، ص250. (نفس المعطيات السابقة).
(3) المصدر نفسه، ج3، ص236. (نفس المعطيات السابقة).

يستمر عبده في نقض طروحات هانوتو الواحدة تلو الأخرى... فزعمه أن الساميين ليسوا بناة حضارة، وأن حضارة الآريين متفوقة عليهم ينقضه عبده بما يراه براهين تاريخية ساطعة «أكثر [هانوتو] من ذكر التمدن الآري والتمدن السامي، والتفريق بينهما، وأن أحدهما قهر الآخر، وأن التمدن الآري هو الذي ظفر بقرنه التمدن السامي وما شابه ذلك... ألم تخطر بباله تلك العظائم التي انتفخ بها بطن التاريخ، وما كانت عليه أوروبا الآرية من الهمجية، وأن العلم والمدنية لم ينبعا من معينها وإنما جاءاها بمخالطة الأمم السامية كما يعلمه المطلع على تاريخ اليونان الأقدمين...»[1].

وأخيراً فإن النهضة الأوروبية التي يفخر بها هانوتو على المسلمين جاءت أوروبا من بلاد الإسلام (الأندلس)، وقاومها الأوروبيون زمناً طويلاً باعتبارها زندقة، إلى أن انتصرت أخيراً «إن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين، فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التي كان يسطع ضوؤها من بلاد الأندلس على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحي على إطفائها مدة قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، واليوم يدعي أهل أوروبا ما نبت في أرضهم بعدما سقيت بدماء أسلافهم المسفوكة بأيدي أهل دينهم في سبيل مطاردة العلم والحرية وطوالع المدنية المعاصرة»[2].

تلك هي أهم لحظات «الردّ على هانوتو» بصفته آخر يهاجم الإسلام دون وجه حق فيفتري عليه مزاعم لا تسندها حجج من العقل، ولا شواهد من التاريخ... سيقف عبده نفس الموقف مرة أخرى (مدافعاً عن الإسلام) في وجه أحد أبناء الشرق الذين يتهمون الإسلام بنفس التهمة ـ تقريباً ـ التي ساقها «هانوتو»...

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص221. من رده على هانوتو، وقد جاء هذا الرد في ست مقالات بجريدة المؤيد 1900م، وجاءت مقالاته الثلاث الأولى رداً على مقالين لهانوتو نشرا بجريدة الجرنال الفرنسية وترجما ونشرا بالمؤيد، ومقالاته الثلاث الأخيرة رداً على حديث أجراه صاحب الأهرام مع هانوتو، ونشر بالأهرام.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص222. (من رده على هانوتو).

اشتهرت مناظرة محمد عبده وفرح أنطون على صفحات مجلتي «الجامعة» و«المنار». فقد كتب أنطون مقالة في مجلته «الجامعة» يعرض فيها فلسفة ابن رشد، ومحنته معتمداً على كتاب رينان «ابن رشد والرشدية». فخلص من هذا العرض إلى أن «فلسفة صاحب الترجمة [ابن رشد] عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم»[1]. و«إن الفلسفة والعلم قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي... ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي..»[2] فردّ عليه الأستاذ الإمام بمقال في المنار ينقض فيه هذين الزعمين، ورد أنطون بمقال آخر، واستمرت المناظرة لمدى ست مقالات... في ردوده الستة يستعرض عبده إنجازات المسلمين العلمية وتسامحهم مع أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى الذين تقلدوا مناصب رفيعة في دولة بني العباس. ولا يترك فرصة تمر دون ذكر مظاهر اضطهاد العلماء من قبل الكنيسة[3].

كما يستعين عبده ـ في ردوده ـ بآراء بعض فلاسفة الغرب وعلمائه الذين يذكرون للإسلام فضله «يقول الفيلسوف «غوستاف لوبون»: إن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية التفكير مع استقامة الدين»[4]. ومن ثم لا يمكن لأمة كهذه أن تفوق محاكم التفتيش في محاربتها لحرية الفكر كما يزعم أنطون! يضيف «غوستاف لوبون» ـ حسب رواية عبده ـ محمدة أخرى إلى العرب والمسلمين تعبّر عن تمسّكهم بروح المنهج العلمي «... نقل «غوستاف لوبون» عن أحد الفلاسفة الأوروبيين أن القاعدة عند العرب هي: «جرّب وشاهد ولاحظ تكن عارفاً»[5].

(1) أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت ط1 ـ 1981، ص103.
(2) المصدر نفسه، ص126.
(3) للاطلاع على رد عبده على هانوتو وأنطون، ينظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج3، ص219 ـ 254.
(4) عبده، الأعمال الكاملة، ج3، ص325، من ردوده على فرح أنطون.
(5) المصدر نفسه، ج3، ص323، من ردوده على فرح أنطون.

هذه شهادة أخرى على أن العرب لم يكونوا أعداء العلم وإنما كانوا ممارسين له، إذ شرطوا المعرفة باتباع منهجه في التجربة والملاحظة. وإذا كان أنطون يعتمد على ما يلاحظه من بعد المسلمين عن العلوم العصرية السائدة في أوروبا، فيعيد ذلك إلى طبيعة دينهم، متابعاً لهانوتو، ورينان من قبل، فإن عبده ينظر إلى الأمر من زاوية مختلفة. فبعد المسلمين عن العلم يعود إلى بعدهم عن دينهم، فحين كانوا متمسكين بدينهم كانوا علماء عاملين وحين بعدت بهم الشقة عن دينهم نأوا عن العلم. . . . «الحق أقول ـ والحس يؤيدني ـ ما عادوا [المسلمون] العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الصّد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد علم الدنيا وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية. . . »[1].

الحسّ الذي يؤيد به عبده حجته هو مشاهدته بعض معاصريه من المسلمين الذين حصلوا العلوم فزادهم ذلك تمسّكاً بدينهم « . . . فقد رأيت أفراداً قليلين من هؤلاء [مسلمي بلاد القرم والقوقاس، وسمرقند وبخارى والهند] تعلموا في البلاد الأوروبية ودرسوا العلوم فيها درساً دقيقاً وهم أشد تمسكاً بلبّ الدين الإسلامي وروحه من الكثير ممن يدعي الورع والتقوى ولا يسمحون لأنفسهم بترك عادة صحيحة من العادات التي أورثها دينهم قومهم. . . »[2].

بهذه الحجج يدلل عبده على أن تأخر المسلمين ليس نتيجة لعقائدهم وأن الإسلام ليس في جوهره معاد للعلم، بل هما متوافقان بشرط أن يكون العلم صريحاً والدين صحيحاً. فكلما زاد المسلمون تمسكاً بدينهم الصحيح زادوا تطلعاً إلى العلوم. وما يبعدهم عنها إلا ابتعادهم عن الدين. . .

(1) المصدر نفسه، ج3، ص361، من مقال بعنوان: متابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه، وهي من ضمن الردود على فرح أنطون منشورة في كتاب الاضطهاد في الإسلام.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص345. (نفس المعطيات السابقة).

ثم ينتقل عبده إلى حجج أخرى ينفي بها عن الإسلام تهمة عدائه للمدنية «إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله . .»[1].

سيكون تأثير الإسلام على المدنية تأثيراً إيجابياً، فيتم التفاعل بينهما بما يخدم مصالح البشرية.

فإذا كانت المدنية الحديثة لا تهتم إلا بالعمران المادي فإنها محتاجة إلى من يهذب الأخلاق، فيقيم التعامل بين البشر على أسس متينة. فليس الإنسان حاجات مادية فقط، وإنما هو أيضاً نزوع روحي، وقيم تحتاج إلى رعاية. وما دام الأمر كذلك، فإن زعم تعارض الإسلام مع المدنية زعم باطل، بل هي في أمسّ الحاجة إليه، وهو يدعو معتنقيه إلى الترقي في أطوارها، إذ همّه مصلحة الدارين، والرقي في العمران من باب الزينة التي أخرج الله لعباده والطيبات من الرزق. «فمن بحث ونقب، سبر ونقر، أو شق الأرض أو ارتقى في السماء، فهو في أمن من أن يعرض الإسلام له في شيء من عمله، إلا أن يحدث شغباً، أو يفسد أدباً، فعند ذلك تمتد يد الملك لردّ كيد الكائد، وإصلاح الفاسد بسماح من الدين»[2].

حين يظل العلم ضمن حدوده الطبيعية، فإنه لا يجد من الإسلام سوى المناصرة، أما حين يخرج العلم عن هذه الحدود ليتناول ما ليس من اختصاصه، وبطريقة تهدد السلم الاجتماعي فإن الإسلام يقف في وجهه ليرده برفق عن غيّه. ما يريد عبده أن يقوله هو أن الإسلام لا يدخل في شقاق مع العلم، ولكنه يواجه أصحاب الخطابات التي تدعي العلمية بينما تتناول مواضيع من صميم الدين، وتتناولها بطريقة لا يستطيع الدين بطبعه السكوت عليها . .

نلاحظ أن عبده، حين انتقل إلى مواجهة الآخر، قد لبس لبوس المدافع

(1) المصدر نفسه، ج3، ص349. (نفس المعطيات السابقة).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص312 ـ 322، من ردوده على فرح أنطون.

المستميت عما يعدّه الحقيقة. فاضطره ذلك إلى التخلي عن الكثير من الرزانة المنطقية، والعقلانية السلفية ليعتمد خطابه حماسة تليق بالمؤمن الذي يشعر أن عقيدته في خطر بسبب افتراءات عن سوء نية غالباً، وسوء فهم أحياناً.

لم يكن عبده وحده الذي اضطر ـ تحت ضغط الآخر ـ إلى الانتقال من العلم إلى الأيديولوجيا، بل إن التأصيليين جميعاً، قد اضطروا إلى ذلك. فخطابهم الإصلاحي الذي بدأ عقلانياً يتجه بالنقد إلى أوضاع المسلمين، فيحاول استعادة اللحظات المضيئة في التراث العربي الإسلامي علّها تعيد روح التحدي إلى جسد الأمة الخامل، ما لبث أن انقلب تبجيلاً لهذا التراث بغثه وسمينه. وبذلك ساد الخطاب الأيديولوجي على حساب النقد العلمي، فانتسب التأصيليون ـ رغماً عنهم ـ إلى التيار السائد في تلك الفترة، وهو تيار فكري يرى الأيديولوجيا علماً، ويعدّ العلم دنيا. . .

الفصل الرابع

حـدود العـلـم

I) عناصر النسق العلمي.

1 ـ الملاحظة والتجربة.

2 ـ الفرض العلمي.

3 ـ النظرية العلمية.

4 ـ العقل العلمي.

II) ظنية المعارف العلمية.

1 ـ العلم يصنع عالمه.

2 ـ النماذج الإرشادية: كهف أفلاطون.

3 ـ الثورات العلمية: ثورة داخل الكهف.

الفصل الرابع

حـدود العلـم

استعرضنا في الفصول السابقة تصورين للعلم ارتكزا على الإنجازات العلمية والتقنية التي تحققت في القرن التاسع عشر. لكن توظيف تلك الإنجازات وتأويلها اختلفا لدى كل من العلمانيين والتأصيليين. فقد وظف العلمانيون نظريات ومناهج العلوم الإنسانية التي سميت «علمية» في نقد اجتماعي لاذع ظُنَّ ضرورياً لتحقيق نهضة المجتمعات الشرقية.

وبذلك حصر تصور العلم في زعم أنه قادر على تقديم إجابات حاسمة في مجال الحياة الاجتماعية (الثقافة، الدين، السلطة)، مثلما ظُنَّ أنه قدم حلولاً نهائية في مجال استكشاف العالم الطبيعي، ظواهر وقوانين. . .

ومثلما أن العلم قدم تفسيرات «حقيقية» لظواهر طالما فسرت بناء على الخرافة واللاهوت. كذلك فإن العلم قادر ـ وبنفس الدرجة ـ على أن يعطي «تفسيرات حقيقية» للخرافة واللاهوت ذاته. وبذلك، فإن العلم قد جاء ليحرر الإنسان من سيطرة الخرافة واللاهوت.

وهكذا، تصور العلمانيون العلم نظريات صحيحة، ونهجاً قويماً يرشد في مجال الدين، والثقافة، والسياسة. وما لبث تصور العلم أن تطور من كونه

مرشداً في المجالات الثلاث، إلى أن أصبح هو ذاته ديناً، وثقافة وسياسة، ينفي كل أشكال الدين، والثقافة، والسياسة السابقين عليه. وهذه مسألة حتمية يتطلبها تطور العقل البشري عبر مراحله الثلاث كما حددها أوغست كونت.

أما التأصيليون فقد تصوروا العلم بما يناسب مشروعهم النهضوي القائم على إحياء العقلانية التي سادت الحضارة العربية الإسلامية في فترة ازدهارها، فلم يتشبثوا بنظريات العلم ومناهجه، وإنما نظروا إلى التقنية المتولدة عنه باعتبارها إنجازاً يحقق رفاه الإنسان، وهو ما تدعو إليه الديانات السماوية، والإسلام خصوصاً.

ومن ثم كان تصورهم للعلم يميل إلى عدّه نعمة من نعم الله على عباده، والأخذ به جزء من الأخذ بالأسباب، بمعنى أن التأصيليين رأوا من العلم جانبه الأداتي العملي، ولم يهتموا كثيراً بأسسه النظرية ومنطلقاته المنهجية.

وهكذا، كان كلا التصورين معبراً عما يريده كلا الطرفين من العلم ـ أكثر من تعبيره عن العلم ذاته. بمعنى أن العلم ـ عند الجانبين ـ وظف لتحقيق هدف محدد. فقد أراد منه العلمانيون أن يقدم تصوراً شمولياً للكون يسمح بالقضاء على ما سموه التصورات الدينية الخرافية، وأراد منه التأصيليون دليلاً على أن الدين لا يناقض العلم، وإنما يؤازره...

وعياً منا بهذه الرهانات، آثرنا عدم إعطاء تعريف محدد للعلم، وإنما تركنا الجانبين يقدمان تصوريهما، لنخلص في هذا الفصل إلى تعريف للعلم بدا لنا أكثر تعبيراً عن العلم التجريبي، وأقدر على خدمة غرضنا، وهو عزل العلم التجريبي عن العلوم الإنسانية، و«علم الأفكار». نهدف من خلال عملية العزل هذه إلى تحديد مجال العلم التجريبي، ومن ثم حدوده، لإظهار أن توظيفه من قبل العلمانيين خصوصاً، لم يكن موفقاً كثيراً، لأنه طلب من العلم الإجابة على أسئلة تقع خارج حدوده المعرفية والمنهجية.

لكن اختيارنا لهذا التعريف لا يعني إقصاء التعاريف الأخرى، إنما يعني فقط أننا نراه التعريف الأكثر ملاءمة لتصورنا للعلم بصفته ممارسة تجريبية تعطي للنظرية صبغتها العلمية.

I ـ تعريف العلم:

تقدم لنا موسوعة (لالاند) مجموعة من الحدود، اخترنا أن نعرض بعضها، بدءاً بالتعريف الذي تنسبه الموسوعة إلى أرسطو، ويقول فيه: «لا يكون هناك علم إلا عندما لا نعلم سوى أن الأشياء لا يمكنها أن تكون على نحو آخر، فالعلم يتعلق بالضروري، الواجب والأزلي»[1].

تكمن أهمية هذا التعريف في أنه ينسب إلى أرسطو الذي سيطر علمه، لقرون عديدة، على العالم، فعدّ العلم الصحيح بلا منازع، الكاشف عن حقائق الأشياء في ماهيتها الثابتة الأزلية. ولعل أهم فقرة في هذا التعريف هي تلك التي تقول إن العلم يتعلق «بالضروري، الواجب والأزلي»، فالعلم ـ علم بالماهيات كما قال سقراط من قبل. وبذلك، فإن تصور العلم بهذا الشكل يجعله مماثلاً للدين، كما سيقدم في مرحلة الديانات السماوية. بل لعل العلم، في زمن أرسطو، كان يمثل الدين الحقيقي (من حيث هو حقيقة مطلقة) في مواجهة أساطير الآلهة اليونانية التي كان يتغنى بها الشعراء والمؤرخون. فالعلم الأرسطي إذن علم بالحقائق على ما هي عليه، معرفة يقينية لا يعتريها التبدل، وهي وحدها كذلك، في مواجهة المعارف الأسطورية. هذه الفرادة التي يتمتع بها العلم ـ في نظر أرسطو ـ ستتلاشى عند كانط حيث يعرف العلم بأنه «كل مذهب يشكل منظومة، أي كل مجموعة معارف منظمة بحسب المبادئ»[2].

---

(1) لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1 ـ 1996، المجلد: 3 ـ مادة: علم.

(2) المرجع نفسه، مادة: علم.

مع كانط يصبح العلم نسقاً كغيره من الأنساق، بل إن كل نسق يمكن أن يدافع عن كونه علماً. وبذلك لم تعد الحقيقة المطلقة، والثابتة هي التي تحدد العلم، وإنما غدا العلم يعرف من الداخل، اعتماداً على تنظيمه الداخلي، وأنساقه في مقدماته، ونتائجه. فالعلم عند كانط دائرة مغلقة تستمد قيمتها من ذاتها، ومن ثم لم يعد للعالم الخارجي سلطان على العلم، بل إن العلم ـ حسب تعريف كانط ـ يمكنه أن يستغني عن العالم الخارجي. فمجرد تصورات ذهنية منسقة نتائجها مع مبادئها، يمكن أن تعرف بأنها علم. . .

يوسع كانط دائرة العلم بشكل مفرط، خلافاً للتضييق الذي مارسه أرسطو، توسيع دائرة العلم ـ بهذا الشكل ـ لا بدّ أن يفقد العلم الكثير من التميز والأهمية التي منحه إياها أرسطو. تعود تلك الأهمية إلى أن العلم ترجمان الحقيقة الأمين، فهو الذي يكشفها، وهو وحده القادر على كشفها. وطد أرسطو العلاقة بين العلم والوقائع، وأهمل كانط تلك العلاقة بشكل واضح. وبين هذين الطرفين، ربما كان مفيداً إيراد تعريف ثالث يقيم نوعاً من العلاقة بين النسق العلمي والوقائع يتجنب الإفراط والتفريط. يقول هذا التعريف: «العلم تنظيم نسقي للأفكار أو للوقائع التي منها يتكون الكيان العلمي بواسطة علاقاتها المتسلسلة، انطلاقاً من رموز أولية، وبقدر ما تتكيف هذه اللغة المنطقية والمتدرجة مع الظواهر، وبقدر ما تترجمها وتسمح بتوقعها أو باستعمالها»[1].

يلازم تعريف العلم ـ للمرة الثانية ـ كونه تنظيماً نسقياً قد يقتصر على الأفكار، وقد يتجاوزها إلى الوقائع. لكن تعامل العلم مع الوقائع ليس بغرض كشف حقيقتها الجوهرية الثابتة (= أرسطو)، وإنما بهدف تنظيمها في علاقات اعتماداً على رموز يبتكرها النسق العلمي (= لا علاقة لها بالوقائع ذاتها) ليكون منها لغة علمية تحاول ترجمة الوقائع، أو توقعها، أو استعمالها.

(1) المرجع نفسه، مادة: علم.

ما يهمّنا في هذا التعريف هو أنه ليس هناك تطابق بين النسق العلمي والوقائع كما يدعي أرسطو، بل إن النسق العلمي لغة منظمة ذات طابع رمزي، تحاول أن تقيم نوعاً ما من العلاقات مع الوقائع. تتدرج هذه العلاقات في نجاحها وفشلها. العلم إذن لغة، ومثلما أن للغة حدودها، في محاولتها التعبير عن الأفكار والمشاعر، كذلك فإن للعلم حدوده حين يحاول ترجمة الوقائع أو التنبؤ بها، أو استعمالها. هناك إذن مساحة تفصل بين النسق العلمي والوقائع. صحيح أن العلم يحاول دائماً تقليص هذه المساحة إلى حدودها الدنيا ليقترب العلم أكثر فأكثر، إلى التعبير بشكل دقيق عن الوقائع. هذا الطموح إلى الدقة والموضوعية ـ في التعامل مع الوقائع ـ هو ما ركّز عليه التعريف التالي الذي يقول عن العلم إنه: «مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة والعمومية، وشأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها، إلى استنتاجات متناسقة، لا تنجم عن مواصفات ارتجالية، ولا عن أذواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكدها بمناهج محددة»[1].

بهذا التعريف نخطو خطوة أخرى نحو التقريب بين العلم والوقائع، لكن التعريف ذاته يحرص على تأكيد الطابع النسقي للعلم. والمقصود بذلك أن العلم بنية تقوم على تماسك داخلي تحاول من خلاله إيجاد طريقة أمثل للتعامل مع الوقائع قصد تفسيرها، وكشف غوامضها. صحيح أن العلم ما يفتأ يعدل بنيته، وأنساقه كي تعطي نتائج أفضل، في محاولاته المذكورة، ومن ثم فإنه ليس هناك تطابق بين العلم والوقائع. فهو كما يقول التعريف ـ يقود المشتغلين به إلى «استنتاجات». تستمد هذه الاستنتاجات من المناهج المتبعة، وتقوم إلى حدّ بعيد على مستوى الذكاء الفردي للعالم، ومن ثم فهي ليست سوى رؤية للوقائع من

(1) المرجع نفسه، مادة: علم.

زاوية يفرضها المنهج المتبع، والأدوات المستخدمة والأهداف الموجهة. كل ذلك يؤدي إلى أن ما يقرره العلم عن الوقائع يستند إلى طبيعة العلم ذاته أكثر من استناده إلى الوقائع التي لا يرى منها إلا ما تسمح له طبيعته، وأهدافه برؤيته.

صحيح أن استنتاجات العلماء «تنجم عن علاقات موضوعية» لكن هذه العلاقات «الموضوعية» ليست موضوعية إلى الحد الذي يريد أن يوهمنا به التعريف. ذلك أن العلم لا «يكتشفها» ناجزة، وإنما يشارك في تكوينها، فهي إذن «موضوعية» إلى حدّ ما، تعبر عن الوقائع بالطريقة التي رآها العلم مناسبة، فالعلاقات لا تنتمي إلى الوقائع إلا لأن العلم قرر ذلك، أكثر من كونه اكتشفه. فحين يكتشف عالم الآثار وقائع في مكان الحفر (آنية مثلاً، أو نقوداً، أو معادن) فإنه قرر مسبقاً أن يكتشف تلك الوقائع عن طريق اختياره مكان الحفر. فلو اختار مكاناً آخر، أو اختار عمقاً، أو اتجاهاً مختلفاً لكان اكتشف وقائع مختلفة. ثم إن الوقائع التي اكتشفها تحتمل علاقات متعددة، يتمّ اختيار (وفي نفس الوقت استبعاد) بعضها بناءً على الاستنتاجات التي يتوصل إليها العلماء بأدواتهم المذكورة. من هنا يتضاءل الجانب الموضوعي في تلك العلاقات...

سيقول الوضعيون من العلماء ـ بخلاف هذا التحليل ـ إن العلم «نشاط عقلاني مشروع يستهدف الدراية بالنواميس الكونية التي تحكم مختلف المظاهر الطبيعية التي يتمّ رصدها، وذلك بغية تحديد أسباب حدوثها والتنبؤ بمستقبلها»[1].

بهذا نعود ـ من جديد ـ إلى منطق الكشف المحايد، والمعرفة الضرورية الدقيقة التي تقرأ كتاب الكون المفتوح في لغته الأصلية، وبأمانة تامة. تصور العلم بهذه الطريقة التي تجعله قادراً على الإحاطة بالوقائع بشكل تام فيعطينا عنها

(1) الحصادي، نجيب: الريبة في قدسية العلم، منشورات جامعة قاريونس، ط1 ـ 1992، ص69.

معرفة في حال انعدامها، أي قبل أن تحدث، وقبل أن تصير، يبدو فيه الكثير من التجاهل لحدود العلم وآلية اشتغاله. ذلك أن «النواميس الكونية» ليست سوى نواميس علمية مطبقة على الكون. ومعرفة الأسباب، والتنبؤ بالمستقبل يستند إلى إقامة علاقات بين وقائع لاستنتاج تفسير يظل قابلاً للتعديل، وعرضة للخطأ ما دام نتاج «نشاط عقلاني». . .

لقد ساد هذا التصور ـ الذي يجعل العلم آلة تركب، وتحلل بها الوقائع بما تسمح به طبيعة تلك الوقائع ـ القرن التاسع عشر. فكان الحقبة التي أقام فيها العقل البشري ـ متخطياً العلوم المختلفة ـ تصوراً لـ«العلم» الوصفي الذي يفسر الكون، وتعلق عليه كل الآمال.

فكتب برتلو (Bertelot) إلى (رينان) (Renan) هذه العبارة المتفائلة: «أصبح العالم بلا أسرار»[1].

اعتقد القرن التاسع عشر، مفكّروه وعلماؤه، أن العلم قد حقق ما وعدت به الأديان دائماً في عالم آخر «أثبت» العلم أن لا وجود له. فقد حقق العلم الرفاهية عبر التكنولوجيا، وفك الألغاز، وكشف الأسرار عبر قوانينه ونظرياته، فغدا بذلك البديل الطبيعي عن الدين. فلم يستطع مفكرو القرن التاسع عشر، والعديد من علمائه، تصور العلم إلا في علاقته بالدين، مشدودين في ذلك باضطهاد العلماء من قبل محاكم التفتيش. . . وكأن العلم أراد أن ينتقم لنفسه فانشغل بتفنيد الديانات، أكثر من انشغاله بكشف أسرار الطبيعة، أو أنه وظّف كشوفاته لمحاربة الدين، وبذلك شحنها بالعاطفة والأيديولوجيا لتبتعد عن النهج العلمي التجريبي.

لكن هذا التصور لم يدم طويلاً، إذ ما لبث القرن العشرون أن نظر إلى العلم من زاوية كونه نشاطاً بشرياً، أقرب إلى الأداة منه إلى التفسير الصحيح

---

(1) Joseph, Hours, Valeur de L'Histoire (P.U.F.), Paris, 1960, P.44.

للعالم. وبذلك توقفت «المعرفة [العلمية] عن كونها مرآة ذهنية للكون، لتصبح مجرد أداة علمية للتحكم بالمادة، ولم تكن تضمينات المنهج العلمي هذه مرئية لرواد العلم، الذين رغم أنهم اتبعوا منهجاً جديداً في البحث عن الحقيقة، ظلوا ينظرون إلى الحقيقة بشكل مطلق كما فعل خصومهم اللاهوتيون»[1].

لم يستطع رواد العلم إذن، رغم حربهم مع الدين، التخلص من التصور الديني للعلم. فقد اعتقدوا أن العلم مؤهل للحلول محل الدين باعتباره ديناً. وبذلك وقع العلم ضحية لمخاوفه، فقد استخدم تقنيات الدين لمحاربة الأديان، فلم يفلح العلمانيون في تحرير الإنسانية من أوهام الدين، إنما أبدلوها بدياناتها المتعددة ديناً جديداً أكثر وثوقية، وأقلّ تسامحاً. . .

من مجموع التعريفات التي أوردها، يختار الباحث ذلك الذي يقول عن العلم إنه «مجموعة معارف. . .» يعود هذا الاختيار إلى أن التعريف المذكور يضع العلم ضمن حدوده، فلا يحمله رسالة كونية، ولا يعدّه حقيقة مطلقة ناجزة، وإنما هو محاولة بشرية تمتاز عن غيرها بكثير من الحيطة، والحصافة، والتّوق إلى الدقة والموضوعية، لكن ذلك لا يعني أن كل هذه التدابير تعصم العلم من الوقوع في الخطأ. ولا يفكر الباحث أبداً في استخدام أخطاء العلم أدلة إدانة ضده، وإنما تمتاز أخطاء العلم ـ بالنسبة للباحث ـ بأنها محفز لتقدمه، ومهيأة دائماً للتصحيح أكثر من أي خطأ في أي نشاط بشري آخر. فالعلم يكاد يكون النشاط البشري الوحيد المتحفز دائماً لمراجعة نفسه، المنزعج من نجاحاته، والمحتفي بأخطائه، فهو مشروع لا يمكن إنجازه، ومن ثم قيمته، الكامنة في انفتاحه على الجديد والمجهول. لذلك فهو فعل مقاربة (بالمعنى النحوي العربي) يوشك في مسيرته على مطابقة الوقائع أحياناً، ويكاد ينفصل عنها أحياناً أخرى. . .

(1) رسل: الصراع بين العلم والدين، ص7.

يعود هذا المد والجزر إلى بنية العلم، وطبيعة الوقائع التي يقاربها. فقد أظهر العلم نجاعة فائقة في تعامله مع الوقائع الطبيعية، فحقق أعظم إنجازاته في هذا الميدان. أما حيث تكون الوقائع فكرية، أو اجتماعية، فإن العلم يفقد الكثير من موضوعية أساليبه الضامنة لدقة نتائجه. وهذا ما يريد الباحث أن يؤكده. فالعلم حين ينسب إلى الفيزياء، أو الكيمياء، لا يمكن أن ينظر إليه من نفس الزاوية حين ينسب إلى الإنسان في مظاهر اجتماعه أو مكنونات نفسه. في حال الفيزياء والكيمياء يستطيع العلم أن يقيس ويقدر بدقة عالية، ويعيد التجربة في نفس الظروف أكثر من مرة، لأن الوقائع تمتاز بالاستقرار، أما في الحالات الإنسانية، فإن دقّة المقاييس تتضاءل، ومن الصعب الإحاطة بالوقائع في جميع أبعادها.

ومع الاعتراف للعلم بكثير من النجاعة في مجال العلوم التطبيقية، فإن ذلك لا يمنع الباحث من التأكيد على الحدود التي لا يمكن للعلم تجاوزها بفعل بنيته الذاتية. فهو يتعامل مع الوقائع تحت إكراه هذه البنية التي تحدد طريقة تعامله مع الوقائع. تتكون هذه البنية من عناصر المنهج العلمي.

1 ـ الملاحظة والتجربة:

يدور الجدل بين العلماء أنفسهم حول ترتيب الأسبقية بين عناصر المنهج العلمي فهل يلاحظ العالم الظاهرة، ثم يضع فرضاً لتفسيرها، يختبره عبر التجربة، ليؤسس عليه نظرية؟ أم أن أي باحث ينطلق من إطار نظري متسلحاً بفرض يختبره عبر تجربة وملاحظة مندمجتان؟

يقوم هذا التداخل بين الملاحظة والتجربة على أن الملاحظة التي تبنى عليها آراء علمية هي الملاحظة المسلحة، أي الناتجة عن اختبار، الملاحظة المدبرة بوسائل التجربة، الملاحظة التي تأتي عن طريق مراقبة قصدية، تبحث عن شيء محدد تماماً (= الفرض). أما الملاحظة العابرة السابقة على التجربة،

فدورها محدود، إذ تقف عند إثارة انتباه العالم إلى ظاهرة معينة. والملاحظة في هذه الحالة ليست ملاحظة علمية. لكنها تصبح علمية حين تتسلح بأدوات الاختبار. ومن ثم فإن الاختبار ذاته يتضمن الملاحظة، بل إن الاختبار لا يقوم إلا من أجل ملاحظة دقيقة تتم في وسط يسمح بعزل الظاهرة، وفرز مكوناتها. انطلاقاً من هذه الرؤية تعرف موسوعة (لالاند) الاختبار بأنه «. . . عملية إثارة، انطلاقاً من ظروف معينة محددة تماماً، لنظر ما، بحيث تكون نتيجة هذا النظر (الرصد، المشاهدة)، غير القابلة للتحديد سلفاً، كفيلة بتعرفنا إلى الظاهرة المدروسة، قانونها»[1].

يقع التداخل إذن ـ حسب هذا التعريف ـ بين الاختبار والملاحظة والقانون. فالعالم يختبر لكي يلاحظ، ويلاحظ ليكتشف قانوناً. في هذه الحالات الثلاث يتدخل العالم في الظاهرة. فهو حين يختبر لا بد أن يكون لديه فرض معين يوجه اختباره، وحين يلاحظ، فإنه لا يلاحظ إلا ما تسمح به تقنية الاختبار. وبذلك فإنه لا يتعامل مع الظاهرة كما هي، وإنما يتعامل معها انطلاقاً من خياراته وتصوراته وأدواته، وتفسيراته. ومن ثم فهو يستخدم الظاهرة، بمعنى أنه يوجهها ضمن حدود سيطرة معينة. في هذه الحالة تصبح الملاحظة وليدة الاختبار، والاختبار نتاج الفرض، والفرض يرجع إلى إطار نظري يتمّ التعامل مع الظاهرة من خلاله. ورغم ذلك تظل هناك إمكانية للفصل بين نوع ما من الملاحظة، والاختبار. . «إن اختباراً يختلف عن نظر بأن المعرفة التي يمدنا بها نظر ما تبدو ماثلة بذاتها، بينما تكون تلك التي يقدمها لنا اختبار ما ثمرة محاولة ما نقوم به في قصد الاستعلام عما إذا كان شيء ما موجوداً أو غير موجود. إن طبيباً يعتبر مجرى داء ما بانتباه، إنما يقوم بمشاهدات، وإن ذلك الذي يقدم دواء لمعالجة داء ما، وينتبه للآثار التي ينتجها، إنما يجري اختباراً»[2].

(1) موسوعة لالاند، المجلد الأول، ص391.

(2) المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص903.

يقوم هذا الفصل بين الملاحظة والتجربة على أن الملاحظة مراقبة محايدة لظاهرة ما دون التدخل فيها، بمعنى أن الملاحظ يراقب ما يجري دون أي تدخل من جانبه. لكن هذا النوع من الملاحظة لا يمكن عده ملاحظة علمية، لأنه مجرد مشاهدة لما يحدث، دون أن تكون هذه المشاهدة مؤطرة بفرضية. وهذا ما جعل غاستون باشلار (GASTON BACHELARD) (ولد عام 1884، ومات عام 1962) يؤكد على الانفصال بين الملاحظة والتجربة «.. يوجد انقطاع، لا تواصل، بين الملاحظة والتجربة»[1]. فحين يجرب العالم، فإنه يقطع مع الملاحظة الأولى، بمعنى بحثه عن ملاحظات جديدة وليدة التجربة. فلو كان بإمكانه الاعتماد على الملاحظة الأولى لما لجأ إلى التجربة. لكن التجربة عملية تجاوز للملاحظة الأولى، إلى ملاحظات أكثر دقة، وأقدر على خدمة فرضية العالم. أضف إلى ذلك عوامل انفصال أخرى بين الملاحظة والتجربة تكمن في أن الملاحظة وصف لما يجري دون تدخل العالم، بينما التجربة بناء قصدي يقوم به العالم ضمن شروط هيأها لخدمة أغراضه. ومن ثم فإن الملاحظات التي تنتج عن التجربة ملاحظات مخطط لها، بل مصطنعة.

فبناء التجربة بطريقة تنتج عنها ملاحظات عملية تتم انطلاقاً من فرضية يراد التحقق منها..

2 ـ الفرض العلمي:

لا تعني معالجتنا للفرض العلمي بعد الملاحظة والتجربة أننا نتبنى ترتيباً معيناً يجعل الملاحظة والتجربة سابقتين على الفرض، وإنما نميل إلى أن هناك تداخل بين عناصر المنهج العلمي، بحيث يصعب تحديد السابق واللاحق، وقد تحدثنا عن ذلك من قبل، لذلك سننشغل بتعريف الفرض بصفته أحد أهم عناصر المنهج العلمي.

---

(1) باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي (مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة العلمية)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ـ 1981، ص18.

تورد (موسوعة لالاند) جملة تعريفات اخترنا منها واحداً لديكارت، وآخر لأوغست كونت. قام هذا الاختيار على أن كلا العالمين الفيلسوفين مثل مدرسة علمية متميزة ما يزال لها حضورها حتى الآن في الدراسات العلمية الحديثة. فإذا كانت ميكانيكية ديكارت لم تعد مقبولة في الوسط العلمي، فإن مكانة الرياضيات (وهي التي أقام عليها ديكارت مشروعه العلمي) لا تزال تتعزز خاصة في الفيزياء التي يرى العديد من العلماء أنها تمثل «العلم» (بألف ولام العهد).

أما رؤية كونت الوضعية (الإمبريقية) التي سادت القرن التاسع عشر، فقد فقدت الكثير من بريقها، لكنها لا تزال تحظى بمساندين، خاصة في مجال العلوم الإنسانية، ودراستنا للعلم في هذا البحث ـ تركز على رؤية المشتغلين بالعلوم الإنسانية لمفهوم العلم، وهم غالباً ما يصدرون ـ في هذه الرؤية ـ عن تصوّر يسترجع وضعية أوغست كونت.

يقول ديكارت معرفاً الفرض: «قضية مطروحة بصرف النظر عن كونها صحيحة أو فاسدة، بل بوصفها مبدأ يمكن أن يستخلص منه مجموع معين من القضايا أو المقترحات»[1] الغاية تبرر الوسيلة، أو شيء قريب من هذا. فليس الفرض سوى مبدأ نافع في التوصل إلى قضايا ومقترحات، ومسألة صدقه من عدمه ليست ذات أهمية. ومن ثم فإن الفرض ـ بالمعنى الديكارتي ـ لا يستدعي اختباراً للتحقق منه، وإنما هو مقدمة تستنبط منها نتائج، وتكمن أهميتها في كونها تسمح باستنباط تلك النتائج. يتحدث ديكارت إذن عن فرض رياضي صوري لا مجال، بل لا حاجة للتحقق منه.

وهكذا، فإن فرض ديكارت لا علاقة له بالوقائع، وإنما هو نتاج تصور العالم الذي يستخدمه أداة يستغني عنها بمجرد وصوله إلى النتائج المتوخاة منها.

---

(1) conf. Descartes, Principes, 221, 44 نقلاً عن موسوعة لالاند، المجلد الثاني، مادة: فرض.

بعكس الفرض الديكارتي، يعرف كونت الفرض مؤكداً على إمكانية التحقق منه مباشرة، أو بشكل غير مباشر. فالفرض عنده «تكهن ظني، لكنه معقول، يسبق به الخيال على المعرفة، ويكون متجهاً نحو التحقق من أمره لاحقاً، سواء بالمشاهدة المباشرة أو باتفاق جميع لوازمه مع المشاهدة»[1].

يخمن العالم إذن قضية ما معتمداً على قوانين العقل، ومستعيناً بخياله في حدود تلك القوانين، فيضع تصوراً للوقائع يحاول لاحقاً التحقق منه عن طريق الاختبار المباشر أو غير المباشر لتلك الوقائع. نتيجة ذلك الاختبار هي التي ستقرر مصير الفرض، فيصبح قانوناً، أو يتم التخلي عنه لصالح فرض آخر.

لكن عملية التحقق من الفرض ليست بالسهولة التي يعتقد الكثير من المؤمنين بالعلم، ومن ثم فهي تطرح جملة إشكالات لعل أبرزها أن العالم في عملية التحقق قد حدد ما الذي يبحث عنه بشكل مسبق، وهيأ كل الظروف المتاحة له لكي يجده. فالاختبار يصمم للتحقق من صحة الفرض، وهو ما يؤثر على التعامل الموضوعي مع الوقائع، فهي تنسق لتعلن صحة الفرض.

أضف إلى ذلك أن عملية التحقق من الفرض تظل جزئية دائماً «.. فالفروض العلمية لا تختبر مباشرة، وإنما يختبر جزء محدود من مترتباتها المنطقية ذات العدد اللامتناهي»[2] فالوسائل المتاحة لا تسمح بالتحقق من صدق الفرض في جميع الحالات التي يراد تعميم حكمه عليها. فحين نفترض مثلاً أن الحديد يتمدد عند درجة حرارة معينة. فإننا لا نستطيع التحقق من جميع جزئيات هذا الفرض اللامتناهية. فنحن عاجزون عن إخضاع جميع قطع الحديد لنفس درجة الحرارة، وإنما نكتفي بتكرار التجربة في ظروف مختلفة لإقرار صحة الفرض الشاملة اعتماداً على وقائع جزئية. لذلك، فإنه «ليس هنالك فرض يتم

---

(1) conf. Auguste comte, cours de philosophie generale, leçon 28 Theorie fondamentale des hypotheses, نقلاً عن لالاند، مادة: فرض.

(2) الحصادي، نجيب: الريبة في قدسية العلم، ص90.

التحقق منه كلية، ولذا، فإن العالم حين يقبل فرضاً إنما يقوم بتبني قرار مفاده أن الشواهد التي حصل عليها على درجة من القوة تكفل تسويغ الفرض الذي تشهد عليه»[1].

لا يعود صدق الفرض إلى الوقائع بشكل كامل، وإنما يعود بالدرجة الأولى إلى قرار يتخذه العالم، مفاده أن الشواهد التي أقامها تسمح بتعميم الفرض، ومن ثم عدّه قانوناً. ولا أدل على ذلك من أن الشواهد التي يعتمدها العالم، للتدليل على صحة فرض ما، تختلف من فرض لآخر بحسب ما يترتب على خطأ تعميم نتائج الفرض. فحسب تقييم العالم لنتائج الخطأ يتم التدقيق، أو التساهل في الشواهد التي تسمح بتعميم الفرض «إن القرار المتعلق بتحديد الدرجة التي تجعل الشواهد قوية بحيث تكفل تسويغ الفرض الذي تشهد عليه، يعدّ دالة لأهمية ارتكاب الأخطاء (بالمعنى الأخلاقي)... إذا كان الفرض يقرر أن كمية المركب السام في عقار بعينه ليست قاتلة: فإننا سوف نشترط درجة عالية نسبياً من التدليل أو الثقة قبل قبوله. ذلك أن مترتبات الخطأ تعتبر وفق معاييرنا الأخلاقية جدّ خطرة.

في المقابل، إذا كان الفرض يقرر وفق عينة ما إن الآلة التي تقوم بصنع إبزيم الأحذية لم يصبها العطب، فإن درجة التدليل لن تكون عالية نسبة إلى تلك الدرجة. إن المدى الذي يتعين أن تكون عليه ثقتنا قبل قبول الفرض يرتهن بمدى خطورة ارتكاب أخطاء»[2].

يتم التعامل إذن، مع الشواهد تبعاً لمترتباتها. ومن ثم فإن هذه الشواهد تكيف مع الفرض تنسيقاً وأهمية. ورغم ذلك فإن الشواهد لا تدل على صحة الفرض إلا بفضل تنسيقها من قبل العالم في شكل برهان استقرائي «إن الشواهد

(1) المرجع نفسه، ص294.

(2) المرجع نفسه، ص295.

التي يعنى العلماء بحصرها للتدليل على فروضهم لا تعدوا أن تكون مقدمات لبرهان استقرائي تقرر نتيجته صحة تلك الفروض. بيد أن عقلانية البراهين الاستقرائية التي يركن العلماء إلى نتائجها إنما ترتهن بمدى ترجيح مقدماتها لتلك النتائج»[1].

يستخدم العالم الشواهد كما يستخدم الصبي لعبة المكعبات. فهو ينسقها بحيث تعطيه الشكل الذي يريد (بيت، سيارة). وبذلك، فإن الشواهد لا تدلل في الواقع إلا على علاقة منطقية بين مقدمات تمّ اختيارها، وتنظيمها بحيث تعطي نتائج تمّ تصورها بشكل مسبق.

كل ذلك يؤدي إلى أن يكتشف العلماء، لاحقاً، أن التواترات التي اعتمد عليها في عدّ تلك الفروض ـ التي تم التحقق منها بالطريقة المذكورة ـ قوانين ـ ليست كافية إلى الحد الذي يسمح بعدها قوانين. . «حقاً إن العلماء يحاولون دوماً الحصول على قوانين من شأنها أن تعلل ما يرصدون من وقائع، لكن شواهدهم لا تحسم بطبيعتها أمر قانونية ما يخلصون إليه من فروض، بل إنهم عادة ما يكتشفون أن التواترات التي تشير إليها تلك الفروض لا تعدوا أن تكون تواترات عارضة تعوزها الصبغة القانونية، وتعجز من ثم عن إنجاز قصد التعليل»[2].

بذلك يتضح أن شهادة الوقائع على صحة الفرض ليست دائماً شهادة موضوعية (لذلك سيقترح بوبر تكذيب الفرض بدل تصديقه)، وإنما هي شهادة مرتبة، تم فيها التأثير على الشهود بالإيحاء لهم بما ينبغي قوله. وهذا ما يؤدي إلى ضرورة التقليل من الإلحاح على شمولية وموضوعية القوانين العلمية، فهي في الغالب نتاج ظروف مهيأة، وما يظهر من اطرادها يعود إلى تلك الظروف.

---

(1) المرجع نفسه، ص310.

(2) المرجع نفسه، ص310.

لكن ذلك لا يعني عدم نجاعة القوانين العلمية، أو عدم صحتها، وإنما يعني النظر إليها بوصفها نتاج النسق العلمي، وهي تجد تبريرها من داخل هذا النسق، أكثر مما تجده من شواهد الوقائع العينية. بمعنى أن «القوانين العلمية» ـ كما يظهر من اسمها ـ قوانين علمية وليست قوانين طبيعية. فهي نتاج العلم في اشتغاله على الطبيعة؛ هي ما استنبطه العلم بوسائله، وطرائقه، ونظرياته، من الطبيعة، ومن ثم فهي لا تنتمي إلى الطبيعة إلا بقدر ما يريد لها العلم بدليل أن العلم يعدلها، ويلغيها حسب تطوره، أدوات ومناهج.

تسمح رؤية القوانين العلمية ضمن حدودها النسقية بالتعامل معها بصفتها وليدة اشتغال العقل البشري على الطبيعة، ومن ثم فهي تحمل خصائص هذا العقل، وتعبر عن طريقة فهمه للطبيعة، أكثر من كونها وقائع موضوعية اكتشفها العقل مثلما يكتشف عالم الآثار آنية فخارية. . هذه القوانين ـ منظوراً إليها من هذه الزاوية ـ هي التي ستتشكل منها النظريات العلمية.

3 ـ النظرية العلمية:

إذا كان الفرض العلمي يهدف إلى تفسير ظاهرة معينة ومحددة فإن النظرية العلمية تهدف إلى إعطاء تفسير شامل لمجموعة من الظواهر يتسع نطاقها أكثر من تلك التي يفسرها الفرض. فالنظرية «توليف عام يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع، ومسلم به من قبل معظم علماء عصر ما بوصفه فرضية معقولة: النظرية الذرية. . .»[1].

تهدف النظرية إذن إلى تفسير عدد كبير من الوقائع، لكنها غير مبرهنة، ولا هي محل إجماع، وإنما هي «فرضية معقولة»، هي إذن أداة يستخدمها من «يعتقد» أنها تفيده في أبحاثه. هي تصميم علمي مكبر لتصميم الفرض. ومثل

---

(1) لالاند، المجلد الثالث، مادة: نظرية.

كل التصاميم فإن النظرية تظل خاضعة للتعديل والتطوير لتقدم نتائج أفضل في تعاملها مع الوقائع. «على النظرية لكي تظل صالحة، أن تتطور دائماً مع تقدم العلم، وأن تبقى خاضعة باستمرار للتحقق ولنقد الوقائع الجديدة التي تظهر. وإذا اعتبرت نظرية كاملة، وجرى التوقف عن التحقق منها بالاختبار العلمي أصبحت مذهباً»[1].

تظل النظرية إذن تلهث خلف الوقائع دون إمكانية للتطابق معها. وتستمد قيمتها العلمية من المراجعة الدائمة والتصحيح المستمر، وبذلك تظل النظرية مشروعاً مفتوحاً على كل الاحتمالات، وحين يتم إغلاقه يخرج من دائرة العلم ليصبح «مذهباً». تستمد النظرية العلمية قيمتها من أخطائها، وإمكانية تصحيح هذه الأخطاء هي التي تسمح لها بأن تظل ضمن دائرة العلم. ومن ثم لا ينبغي أن ينظر إلى هذه الأخطاء نظرة سلبية، وإنما هي إيجابية لأنها الضامن لاستمرار البحث العلمي الهادف إلى التقريب بين النظرية والوقائع. فأقصى ما تطمح إليه النظريات العلمية هو هذا القرب لأن «المجالات التي يمكن أن تماثل فيها النظرية العلمية الطبيعة بصورة مباشرة هي مجالات نادرة الحدوث، خاصة إذا ما كانت هذه النظرية العلمية قد صيغت في قالب رياضي أساساً»[2].

تبدو النظرية العلمية بناء عقلياً يحاول أن يقدم تفسيراً للوقائع الطبيعية منطلقاً من بنية داخلية تعتمد على قوانين العقل أولاً، ولكنها تضع الوقائع نصب عينيها. وما دامت أغلب النظريات العلمية تعبر عن نفسها بصيغة رياضية، فلا بد أنها ستكون خاضعة أولاً لإكراهات الصياغة الرياضية، التي تنسق ضمنها. فهي تراعي في البدء أن تكون منسجمة مع اللغة الرياضية، مع المنهج الرياضي والبنية الداخلية لعلم الرياضيات، ومن ثم فهي تنتمي لهذا العلم أولاً، ثم بعد ذلك

---

(1) المرجع نفسه، مادة: نظرية.

(2) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة 168 ـ الكويت 1992، ص61.

تحاول أن تتعامل مع الوقائع الطبيعية متسلحة بالأدوات الرياضية. ومن ثم يظل القالب الرياضي يمثل حاجزاً بين النظرية والوقائع الطبيعية مما يمنع ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ تطابق النظرية مع الوقائع الطبيعية.

لكن جملة الإكراهات هذه لا تمنع أن يقوم نوع ما من التطابق بين النظرية العلمية والوقائع الطبيعية بحيث تظل النظرية علمية (منتمية أولاً إلى العلم رؤية، ومنهجاً، وأداة)، والوقائع طبيعية... «.. جميع النظريات ذات الشأن الكبير تاريخياً تطابقت مع الوقائع، ولكن على نحو تقريبي فقط. ولا توجد إجابة أكثر دقة وتحديداً على السؤال: ماذا كانت أو إلى أي مدى، تتطابق نظرية بذاتها مع الوقائع»[1].

لا بد أن تحقق النظرية العلمية حداً أدنى من التطابق مع الوقائع الطبيعية التي تزعم أنها تقدم تفسيراً لها، لأن ذلك ضروري لعدها نظرية علمية عن هذه الوقائع. لكن مستوى التطابق بين النظرية العلمية والوقائع الطبيعية ليس ثابتاً، وإنما يتغير بتغير مناهج، وأدوات العلم. فقد يتعزز هذا التطابق بشكل كبير في فترة تاريخية معينة، ثم ما يلبث يتقلص لاحقاً، فتظهر فجوات لم تكن ملحوظة في التفسير الذي تقدمه النظرية. وقد يستمر التطور في هذا الاتجاه حتى تصبح الهوّة بين النظرية والوقائع التي تزعم تفسيرها واسعة بما لا يسمح بالنظر إلى النظرية على أنها ما تزال تفسيراً علمياً مقبولاً لجملة الوقائع الطبيعية تلك.

عندها يتمّ التخلي عن النظرية. لكن ذلك لا يحدث إلا بتوفر نظرية علمية جديدة أكثر ملاءمة لتفسير نفس الوقائع. فالنظرية تظل صحيحة ما لم تتوفر نظرية أكثر نجاعة. يظهر ذلك أن النظرية هي بالأساس شأن عقلي. بمعنى أن النظرية طريقة فهم بعض العلماء لوقائع طبيعية، وليس هناك ما يمنع أن يقدم عالم آخر، أو مجموعة علماء، فهما مختلفا لنفس الوقائع، وهو ما يؤدي إلى

(1) المرجع نفسه، ص209.

تنافس النظريات العلمية، إلى أن يتم قبول إحداها على حساب الأخرى. ومن ثم، فإن العلم الذي صاغ النظرية هو الذي يعلن بطلانها، وليست الوقائع.

وقلما يتم هذا الإعلان بمقارنة النظرية مع الوقائع، وإنما يتم بالمفاضلة بين تفسيرات متقابلة لنفس الوقائع. وتعتمد هذه المفاضلة على مدى تجذر النظرية في العلم السائد، وقبولها في أوساط علمية واسعة، وبذلك يأتي تطابق النظرية مع الوقائع الطبيعية في الدرجة الثانية. «ما أن تبلغ النظرية العلمية مرتبة النموذج الإرشادي تثبت ولا يعلن البتة أنها أضحت غير ذات قيمة إلا بعد أن تتيسر نظرية أخرى منافسة تكون بديلاً عنها وتحلّ محلها. ولم تكشف الدراسات التاريخية للتطور العلمي عن أي عملية تشبه القالب المنهجي المعهود القائم على «إثبات زيف» نظرية عن طريق مقارنتها المباشرة بالطبيعة»[1].

النظرية إذن آلية من آليات العلم، يبنيها ويفكها حسب متطلباته. لكن ذلك لا يعني «.. أن العلماء لا يرفضون النظريات العلمية، ولا أن الخبرة والتجربة غير لازمتين للعملية المفضية إلى ذلك. ولكنها تعني ـ تحديداً ـ وهذا ما يمثل نقطة محورية في النهاية ـ أن عملية الحكم التي تفضي بالعلماء إلى رفض نظرية كانت مقبولة سابقاً إنما ترتكز دائماً على ما هو أكثر من مقارنة تلك النظرية بالعلم. فإن قرار رفض نموذج إرشادي يكون دائماً، وفي آن واحد قراراً بقبول نموذج إرشادي آخر، وإن الحكم الذي يفضي إلى هذا القرار إنما ينطوي على كل من مقارنة النموذجين الإرشاديين بالطبيعة، ومقارنتهما ببعض»[2].

لا يتم إذن استبعاد الوقائع الطبيعية بشكل تام عند قرار التخلي عن نظرية علمية واعتماد أخرى منافسة. لكن هذه الوقائع ينظر إليها في إطار النسق العلمي، ومن ثم فهي تصبح جزءاً من البرهنة العلمية. بمعنى أن دور الوقائع

---

(1) المرجع نفسه، ص126.

(2) المرجع نفسه، ص126.

الطبيعية سيكون ثانوياً، لأن النظرية في جوهرها نظرية علمية، تستمد شرعيتها في النهاية من انتمائها إلى النسق العلمي، إذ عن طريقه ستكتسب شرعية التعامل مع المعطيات الطبيعية. وسيعد تعاطيها مع هذه الوقائع تعاط علمي، مما يضمن لنتائجها صدقية ترجع إلى مدى اعتراف العلم بها، وليس إلى تطابقها مع المعطيات الطبيعية.

من كل ذلك يتضح أن العلم بناء عقلي يهدف إلى تقديم تفسير للوقائع الطبيعية يتماشى أولاً مع بنية العلم الداخلية التي تطوع لها الوقائع الطبيعية. لذلك لكي نفهم آلية اشتغال العلم، لا بد من إلقاء نظرة على ما سماه باشلار: العقل العلمي.

4 ـ العقل العلمي:

تكوِّن الخطوات التي شرحناها سابقاً (الملاحظة والتجربة، والفرض، والنظرية) ما يمكن أن نطلق عليه «العقل العلمي»، أي ملكة العقل وهي تمارس نشاطها ضمن شروط المنهج العلمي الذي تنسقه تلك الملكة ليقدم تفسيراً للوقائع الطبيعية. لذلك فإننا سنعتمد أحد تعريفات العقل العديدة التي تقول عنه إنه «جهد في اتجاه معين، ربما نستطيع تحديده بعدياً، بدراسة منتجاته، لكنه جهد يتضمن نجاحه جانباً من تسوية ومن تكيف مع مادة المعرفة»[1].

لعل هذه التسوية، وذاك التكيف يظهران بشكل بارز في مسيرة «العقل العلمي»، فهو ما يفتأ يبرم تسويات مع مادة اشتغاله، لينقضها من جديد، أو يعدلها على الأقل في اتجاه تكيفات جديدة. فجهد العقل العلمي هو دائماً جهد لتحقيق أفضل تسوية مع الوقائع الطبيعية، وهو في ذلك يحقق نتائج طيبة، حتى أن باشلار يقول عنه «إن العقل العلمي يسير وفقاً لمتوالية هندسية، وليس وفقاً

(1) لالاند، المجلد الثالث، مادة: عقل.

لمتوالية حسابية»[1] وهذا يعني مدى تسارع خطى «العقل العلمي» في سبيل تحقيق أهدافه. وقد قسم باشلار مسيرة العقل العلمي إلى ثلاث مراحل: «المرحلة الأولى تمثل الحالة (الما قبل علمية)، وتشتمل ـ في آن ـ على الأزمنة الكلاسيكية القديمة، وعصر النهضة والجهود المستجدة في القرن السادس عشر، وحتى في القرن الثامن عشر»[2].

يبدو أن لدى باشلار تصور خاص لتاريخ العلم، فهو يضع علوم اليونان، وعلوم العرب، وعلوم النهضة، في المرحلة (ما قبل علمية)، ومن ثم فهو لا يعترف لها بصفة العلم، وإنما هي ممهد له، ومدخل إليه. ولعل من الصعب التسليم مع باشلار بذلك. فالعلم لم يولد دفعة واحدة، كاملاً ناضجاً، وإنما هو نتاج جهود تراكمت عبر العصور، وأسهمت فيه أمم مختلفة إسهامات متباينة، والقذف بهذه الإسهامات خارج دائرة العلم، لتقصر صفة العلم على الجهود الأوروبية في القرن التاسع عشر، يعود بنا إلى المركزية الأوروبية، وهي نزعة شوفينية لا تمت للبحث العلمي الرصين بصلة!!!

يبدأ العلم إذن عند باشلار من المرحلة الأوروبية. «وتمثل المرحلة الثانية الحالة العلمية، التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[3]. انطلاقاً من هذه المرحلة سيبدأ ما يسميه باشلار «العقل العلمي الجديد» الذي يمثل المرحلة الثالثة في مسيرة العقل العلمي «وفي المقام الثالث، سنحدد بدقة تامة عصر العقل العلمي الجديد ابتداء من العام 1905، حين بدأت نظرية آينشتين في النسبية تبدل من مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة»[4].

---

(1) باشلار: تكوين العقل العلمي، ص24.
(2) المرجع نفسه، ص8.
(3) المرجع نفسه، ص8.
(4) المرجع نفسه، ص8.

يذكرنا هذا التقسيم ـ مثلث الأضلاع ـ (تسيطر على علماء الغرب ـ ومفكريه فكرة الثالوث رغم دعوى العلمانية) بتقسيم كونت لمراحل تطور العقل البشري، مع الاحتفاظ بالفروق. ولعل أهم هذه الفروق هو أن كونت عدّ مرحلته الوضعية هي المرحلة النهائية، ومن ثم أغلق منظومته بشكل غير مبرر، مما أدى إلى انهيارها. لكن باشلار يجعل أهم ميزة يتحلى بها «العقل العلمي الجديد» هي قدرته على مراجعة ذاته، وتجاوز معارفه. فهو عقل دينامي نقدي، يتخطى منجزاته دائماً، ويراجع مكتسباته «... في الواقع نبين مدى الضرر الناجم عن إلصاق الثبوتي باليقيني، والذاكرة بالعقل. وسوف نلحّ على هذه الواقعة، وهي أننا لا نستطيع امتلاك ناصية العقل العلمي طالما أننا غير متأكدين في كل لحظات الحياة الفكرية، من إعادة بناء معرفته بكاملها»[1].

ستسمح هذه المراجعة النقدية، التي يمتاز بها «العقل العلمي الجديد»، له بأن يقترب بشكل مطرد، أكثر فأكثر من تحقيق معرفة مطابقة للوقائع إلى هذا الحد أو ذاك. لكن الشرط الضروري لذلك هو ألا تصبح المعرفة المكتسبة عائقاً أمام البحث الدؤوب. بمعنى أن «العقل العلمي الجديد» سيعد أدواته، ومناهجه، ومكتسباته مواضيع يشتغل عليها في سبيل تجاوزها إلى أدوات ومناهج، ومكتسبات جديدة أكثر نجاعة، وأكثر دقة. لذلك سينظر «العقل العلمي الجديد» إلى مكتسباته باعتبارها عوائق في سبيل تقدمه «.. سنكتشف الأسباب الركودية التي سنسميها عقبات معلومية. إن معرفة الواقع هي نور يعكس دائماً ظلاله في مكان ما، فهي ليست أبداً معرفة مباشرة، ومليئة»[2].

بهذه الطريقة سيتمكن «العقل العلمي الجديد» من السير حسب متوالية هندسية، ما دامت كل معرفة جديدة لا تعد نصراً ينبغي الاحتفال به، وتخليده،

---

(1) المرجع نفسه، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص13.

وإنما هي تحد لا بد من مواجهته لتجاوزه. فمدى المعرفة هو الذي يحدد مدى الجهل. ومن ثم فبقدر ما «يعرف العلم» في ميدان معين، بقدر ما يجهل في ميادين أخرى، بل إن ثمن هذه المعرفة بالذات هو جهل مطبق في جوانب أخرى، مثلما أن طرد الظلام من زاوية معينة هو تكثيف له في زوايا أخرى. مما يعني أن قهر الظلام ليس ممكناً، إذ لا بد من وجوده في مكان ما.

كذلك فإن المعرفة ليست سوى زحزحة للجهل من موقع إلى مواقع أخرى. بل إن طبيعة المعرفة ذاتها قد تكون معززة لسيطرة الجهل، إذا لم يتم وعيها ضمن حدودها، وأخذها بشروطها. فكل معرفة هي وليدة ظروفها التي تورثها خصائصها، وإذا تم التغاضي عن هذه الظروف لينظر إلى المعرفة على أنها مطلقة، فإنها تغدو مصدر جهل لا ينضب. ذلك أنها تعطي مسكناً يخدر العقل، فيركن إلى الركود بينما تستمر الوقائع في صيرورتها. وما دامت الوقائع في صيرورة مستمرة، والعقل العلمي بأدواته، ومناهجه، عاجزاً عن مواكبة هذه الصيرورة، رغم حرصه على مراجعة آلياته، فإنه لا يقدم عن الوقائع سوى معرفة محدودة، معرفة بعدية، ما تفتأ الوقائع تحطم إطارها، ومن ثم فهي معرفة غير مباشرة، معرفة عبر وسيط الفكرة والأداة والمنهج، من هنا فقرها. . .

ومن هنا أيضاً رأى باشلار أن «لا مناص للعقل العلمي من أن يتكون بمواجهة الطبيعة. .»[1].

ألم نقل من قبل إن «العقل العلمي الجديد» يحاول ـ بوسائله ـ تقديم تفسير للوقائع الطبيعية، فكيف يتكون في مواجهتها؟ قد لا يكون هناك تعارض بين هذا وذاك. فتكون العقل العلمي الجديد في مواجهة الطبيعة يتم من خلال تعامله معها. بمعنى أن «العقل العلمي الجديد» (حتى نحتفظ بالتعبير

---

(1) المرجع نفسه، ص21.

الباشلاردي) حين يشتغل على الطبيعة يغيرها. فالملاحظة المسلحة، وليدة الاختبار، تتم ضد الطبيعة عن طريق تهيئة ظروف غير طبيعية تسمح بفهم أفضل لاشتغال الطبيعة. والفرض العلمي الذي يوضع، ويراد التحقق منه لا ينتسب إلى الطبيعة، وإنما إلى الفكر، ولكي تؤيده الطبيعة، يحتاج العقل العلمي الجديد إلى اصطناع طرائق غير طبيعية. وقل الشيء نفسه بالنسبة للنظرية العلمية التي توضع في صيغة رياضية لا صلة لها بالوقائع الطبيعية.

لكن ذلك كله لا يعني انفصالاً بين «العقل العلمي الجديد» والطبيعة وإنما يعني أن العقل العلمي الجديد في مكوناته يخضع لقوانينه الذاتية، ونتائجه هي ـ في القسم الأعظم منها ـ وليدة نسقه الخاص. ومن ثم نقول عن المعارف العلمية إنها معارف علمية عن الطبيعة، وليست معارف طبيعية، فهي لا تترجم الطبيعة بقدر ما تقدم رؤية العلم لهذه الطبيعة.

من هنا كانت رؤية باشلار للقوانين العلمية رؤية موضوعية تضع تلك القوانين في إطارها العلمي الصحيح «.. إن هذه القوانين العامة، كما قيل غالباً، تحدد الألفاظ أكثر مما تحدد الأشياء، وأن القانون العام لسقوط الأجسام الثقيلة يحدد كلمة «ثقيل». كما أن القانون العام لانتشار الشعاع المضيء، يحدد في آن لفظة مستقيم، ولفظ شعاع..»[1].

قوانين العلم إذن هي قوانين صورية بعيدة الصّلة بالوقائع الطبيعية، فهي تحدد الألفاظ، ولا تفسر الأشياء. العلم إذن ليس سوى «خطاب» يخضع لنسق معين للتعامل مع موضوع محدد، ومن المعلوم أن كل خطاب يحتفظ بمساحة تفصله عن الأشياء. فهو وليد بنيته المكونة من محدداته الذاتية، ومن ثم فإن حقائقه تنتمي إلى تلك البنية أكثر من انتمائها إلى الموضوع الذي تدعي أنها تقدم معرفة عنه. فكل خطاب يقول ضمن إكراهات بنيوية نسقية، وهذه

---

(1) المرجع نفسه، ص48.

الإكراهات هي التي تحدد ما يمكنه أن يقول، وما ينبغي عليه السكوت عنه(*).

كل خطاب إذن هو حبيس أطره، ولا يتصل بموضوعه إلا بقدر ما تسمح به تلك الأطر. وهذا ينطبق أيضاً على الخطاب العلمي، فهو ليس انعكاساً أميناً للوقائع المادية، وإنما هو محاولة صورية لتفسيرها اعتماداً على آلياته، وبتوجيه من منطلقاته... فالعلماء يكادون يجمعون على أن أي بحث في أي مجال من مجالات الطبيعة لا يكتسب صفة العلم إلا بشرط استخدام لغة الرياضة والتكميم. والرياضة في الأساس نسق صوري يعتمد على تناسقه الداخلي، ومتانة الصلة بين مقدماته ونتائجه عبر منهج استنباطي مغلق ومحكم، والقياسات اختراع علمي يستمد شرعيته من النسق العلمي الذي يطبقه على الوقائع. من هنا كان قول باشلار «إن كل مقياس واضح هو مقياس مهيأ»[1]. صادق إلى حدّ بعيد.

وإذا كانت حقائق العلم وبراهينه بعيدة الصلة ـ إلى هذا الحد ـ بالوقائع الطبيعية التي تدعي تقديم معرفة موضوعية عنها، فإنه ينبغي لنا أن نتلمس حدود العلم ضمن محدداته وأطره الداخلية. بمعنى أن ننظر إلى المعرفة العلمية «الموضوعية» من زاوية أقل وثوقية مما يفعل الكثير من العلمانيين المؤمنين «بالحقيقة العلمية المطلقة».

فإذا كان العلم نشاطاً بشرياً، فلا بد أن يحمل بعض خصائص الأنشطة البشرية، وما يلازمها من قصور يجعل معارفها ظنية الثبوت. صحيح أن العلم يكاد يكون أكثر الأنشطة البشرية صدقية، لإلحاحه على توفير أكبر قدر ممكن من

(*) حين اكتشف فيثاغورس الكميات الصماء غير المتجذرة أحس بخطرها على مذهبه القائل إن النواميس الرياضية تحكم الكون، إذ شعر أن تلك الكميات تسلك على نحو يصعب تقييمه، فما كان منه إلا أن ألزم أنصاره بكتمان اكتشافه، بأن جعلهم يقسمون على ألا يعلم بأمر تلك الكميات أحد.
ينظر: الحصادي: الريبة في قدسية العلم، ص314.

(1) المرجع نفسه، ص193.

الموضوعية، والدقة والبرهنة، لمعارفه.. لكن ذلك كله يظلّ محكوماً بشروط العلم الذاتية، وضمن حدوده الموضوعية..

II ـ ظنية المعارف العلمية:

«أما بالنسبة للحقيقة، فلا أحد يعرفها،... فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوكاً من التخمينات»[1] لا تزعج هذه الحقيقة العلم بأي حال. فهو يعي عبر رؤاه، ومناهجه، وأدواته، ضمن حدوده التي حاولنا رسمها من قبل، أن «حقائقه» تظل تخمينات تحاول دائماً الاقتراب من اليقين مدركة أن بلوغ اليقين المطلق يظل أملاً بعيد المنال، بل إنها لتشكك ـ أحياناً ـ في وجود يقين مطلق.

وما دام الأمر على هذه الحال فحسب العلم أن تكون حقائقه الأكثر صدقية بين «الحقائق» التي تقدمها الأنشطة البشرية الأخرى ومع ذلك فإن طرائق العلم تظل غالباً عرضة للنقد. فالمنهج الاستقرائي، ويطلق عليه غالباً المنهج العلمي، يعجز عن أن يبرر نتائجه انطلاقاً من مقدماته، «في الاستقراء محتوى النتيجة يتجاوز بالتعريف محتوى المقدمات، وفي حال صدق المقدمات فلربما تشكل حاضراً نعتقد دونما مسوغ، بشهادته على الغائب ذلك الجزء من محتوى النتيجة غير المتضمن في المقدمات»[2] لذلك فإن الاستقراء ـ مطية العلم ـ لا يقدم سوى حقائق ظنية يصوغها في قوانين يعممها بناء على مسلمة لا يزال العلم عاجزاً عن البرهنة عليها. «ثمة أمور ينبئنا العلم بعجزه عن الدراية بها، إن القائمين على هذا النشاط يفترضون دونما جدل أن هناك نواميس تحكم ظواهر الكون، وتفسر ما نلحظ من تواترات دون أن يمتلكوا شاهداً واحداً على وجودها»[3].

(1) الحصادي: الريبة، ص101.

(2) المرجع نفسه، ص121.

(3) المرجع نفسه، ص73.

إن وجود مثل هذه النواميس هو الضامن لشمولية القوانين العلمية. لكن المشكلة أن العلم عاجز عن البرهنة على وجود مثل هذه النواميس أصلاً. ويتلخص الأمر في أن العلم يحتاج إلى مثل هذه النواميس، ومن ثم افترض وجودها. وهو في ذلك شبيه بمن يعد رغباته وقائع موضوعية.

وهكذا، فإن القوانين العلمية تستمد شرعيتها من مبدأ يعجز العلم عن إثبات شرعيته!.

ولكن ذلك لا يمنع العلم من أن يقرر صحة تلك القوانين في تجاوز لحدود الزمان والمكان. «حين يقرر نيوتن أن قوة الجذب بين أية كتلتين تتناسب طردياً مع كتلتيهما، وعكسياً مع مربع المسافة الفاصلة بينهما، وبصرف النظر عن المسافة الفاصلة بينهما، وعن حدوث فعل الجذب. وكذا الشأن نسبة لسائر القوانين التي يعنى العلم بالاستشهاد على صحتها، ويقوم بتوظيفها في تحقيق غايتي التعليل والتنبؤ»[1].

سيلاقي هذا التعميم رفضاً من أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية، لأنه غير مبرر حسب نهجهم. «فمن جهة وجدوا أن القوانين العلمية، بحكم الطابع الشمولي الذي تتّسم به تسري على حالات لا متناهية العدد، الأمر الذي يحول دون التحقق المباشر والكامل من قيم صدقها، ويستلزم وجوب رفضها بوصفها قضايا غير مشروعة. فعلى سبيل المثال، ليس هناك نهج يمكن بتطبيقه الدراية بقيم صدق قوانين نيوتن، فهي لا تسري على الظواهر الأرضية فقط، بل تسري على الظواهر الكونية، الماضية، والحاضرة، والمستقبلية على حدّ سواء»[2].

إن ما يفعله العالم، أو المجتمع العلمي بالأحرى، حين يتبنى قانوناً، هو أنه يجري بعض التجارب التي تطرد نتائجها، بشكل مستمر، وضمن ظروف

(1) المرجع نفسه، ص63.

(2) المرجع نفسه، ص63.

مختلفة. هذا التحقق الجزئي هو الذي يعتمده العلماء، تمشياً مع المنهج الاستقرائي، لتعميم القانون على حالات لم يتم التأكد بشكل مباشر أو غير مباشر، وليست هناك إمكانية لذلك، من انطباقه عليها. عملية التعميم هذه ليست مبررة منطقياً. فإذا كان القانون يصدق على (س) و(ص) الآن، وهنا، فلا شيء يضمن أنه كان يصدق عليهما في الماضي أو أنه سيصدق عليهما في المستقبل..

إذن، يظل عدم اليقين ملازماً لنتائج العلم، مما يثير إشكالاً حول سبب الثقة التي تحظى بها نتائج العلم أكثر من أي نشاط بشري آخر.. «إن الإشكالية تتعين في تبيان ما إذا كانت هناك أسباب منطقية تستدعي افتراض أن نتائج العلم تشكل معرفة أجدر بالثقة من تلك التي يتم دعمها وفق معايير استدلالية مغايرة»[1].

فالتساؤل إذن هو: ما الذي يجعلنا نثق في العلم أكثر من ثقتنا في السحر، أو الكهانة، فكلاهما نشاط بشري يبرر نتائجه بالاعتماد على منطقه الداخلي مثلما يفعل العلم تماماً. أضف إلى ذلك أن العلم قد خرج من رحم السحر، وأن نتائج العلم ـ كما رأينا ـ ليست موضوعية إلى الحد الذي تدعيه.

فمثلما أن للسحر عالمه الخاص، كذلك يخلق العلم ـ بآليات ومناهج مختلفة ـ عالمه الخاص الذي لا ينتمي إلى الواقع إلا بقدر ما يستولي العلم ذاته على ذلك الواقع ليصنع منه وقائع علمية...

1 ـ العلم يصنع عالمه:

قد يبدو هذا القول غريباً للعِلمانيين، لكنه يعبر عن واقع فعلي، يمثل حقيقة الممارسة العلمية. فالعلم يصنع عالمه، أو لنقل إنه يعيد تشكيل عالم الوقائع بما يناسب أغراضه. ولا أدل على ذلك من أن تفسير الوقائع عينها

(1) المرجع نفسه، ص84.

يختلف من مجال علمي إلى آخر. لا يمكن أن يرد هذا الاختلاف إلى الوقائع الطبيعية، وإنما يعود إلى توظيف هذه الوقائع، والنظر إليها من زاوية محددة. فلو افترضنا فريقين من العلماء «.. يعملان في مجالين مختلفين فإنهم يرون الأشياء متباينة عندما ينظرون من نفس النقطة وفي نفس الاتجاه»[1]. ذلك أن كلاً منهما ينظر من «موقعه» حسب التعبير الماركسي، فموقعاهما العمليان هما اللذان يحددان رؤيتهما للأشياء، ومن ثم فهما لا ينظران إلى الأشياء بشكل مباشر، وإنما ينظران إليها من خلال إطاريهما المعرفيين اللذين تحددهما بنية مجاليهما العلميين.

وهكذا، فإن كلاً منهما يرى ما يريد أن يراه، ما يسمح له «موقعه العلمي» برصده. يتحدد هذا الموقع العلمي بالنظرية، والفرض، والملاحظة، والتجربة. لذلك فإن ما يراه العالم من الوقائع هو الجانب الذي تسمح به أطر النظرية، ويتلاءم مع فكرة الفرض وتعززه الملاحظة وليدة الاختبار. هذا الوضع يفرض على العالم أن تكون لديه، غالباً، فكرة مسبقة عما يعلن أنه اكتشاف مفاجئ. «إن العمليات والقياسات التي يلتزم بها الباحث العلمي داخل معمله ليست «معطيات الخبرة»، بل الأصح أنها حصاد المعاناة. «إنها ليست ما يراه رجل العلم، على الأقل ليست كذلك قبل أن يتقدم وينضج بحثه ويتركز انتباهه»[2].

يصمم الاختبار داخل المعمل، ضمن ظروف خاصة، وبكميات ومقادير محددة بشكل دقيق بحيث يقدم إجابة محددة سلفاً على سؤال صيغ هو الآخر ضمن إطار نظري يفرض أسئلة معينة، ويستبعد أخرى. كل هذا عمل مصطنع، نابع من تصورات ذهنية تسوقه في اتجاه نتائج تمّ تصورها، وعند الحصول على هذه النتائج، بالطرائق المذكورة، يتم إلصاقها بالوقائع الطبيعية على أنها التعبير الأكثر دقّة عن حقيقة تلك الوقائع.

---

(1) كون: بنية الثورات العلمية، ص212.

(2) المرجع نفسه، ص182.

يتصرف العالم غالباً، مثلما يتصرف ضابط الشرطة الذي يفترض أن وراء كل جريمة مجرم، وأن واجبه هو القبض على المجرم. يبدأ الشرطي تحرياته التي لا بد أن توصله إلى مشتبه به بشكل سريع. وحين يحدث ذلك يستخدم الشرطي كل تقنياته لكي «يصنع» من ذلك المشتبه به مجرماً. وكل ما سيقوله سيستخدم ضده، وكل الوقائع تؤول في اتجاه إلصاق التهمة به. فليس قصد الشرطي القبض على المجرم الحقيقي، وإنما لا بد من إيجاد «مجرم» يدلل من خلاله على كفاءة الجهاز، ليحصل بعض ضباطه على ترقيات.. ونفس الشيء، تقريباً، يحدث في الاختبارات العلمية، فالتدليل على صحة الفرض ضروري لضمان صدق النظرية العلمية التي تؤطره، ونجاح التجربة يعني نجاح العالم، أو فريق العلماء الذي أجراها. لذلك لا بد من تصميم العديد من التجارب للوصول إلى التجربة الحاسمة، كما أنه لا بد من القبض على أكبر عدد من المشتبه بهم للوصول إلى المجرم.

سيحدد تصميم التجارب نوعية النتائج التي ستنسب إلى الوقائع الطبيعية لاحقاً. فحين يتعلق البحث بواقعة واحدة، نجد أن حقيقتها تختلف باختلاف المجال العلمي الذي يتعاطى معها. فلو «... بدا لباحث ما أن يعرف ما تمثله النظرية الذرية للعلماء، ومن ثم سأل واحداً من علماء الفيزياء المبرزين، وآخر من علماء الكيمياء المرموقين، عما إذا كانت ذرة الهليوم الواحدة تعتبر جزيئاً أم لا، سيجيب كل منهما دون تردد، ولكن لن تكون إجابتهما واحدة متطابقة. ففي نظر عالم الكيمياء تعتبر ذرة الهليوم جزيئاً لأنها تسلك سلوك الجزيء بالنسبة للنظرية الحركية للغازات. أما عالم الفيزياء فيرى أن ذرة الهليوم ليست جزيئاً لأنها لا تكشف عن طيف جزيئي»[1].

لا يمكن أن يعود هذا الاختلاف في الرؤية إلى ذرة الهليوم ذاتها، وإنما

(1) المرجع نفسه، ص92.

يعود إلى النظرية العلمية التي تؤطر تصميم التجربة التي تخضع لها ذرة الهليوم. ومن ثم فإن العلم «يصنع» ذرة الهليوم ويحدّد صفاتها حسب أغراضه. وهذا يعيدنا إلى قول باشلار «إن العقل العلمي يتكون ضد الطبيعة»، أو لنقل إنه يتكون مستخدماً وقائع الطبيعة لخدمة أغراضه المحددة سلفاً. وحسب تبدل هذه الأغراض ستتبدل رؤية العلم للعالم، الذي ستعاد صياغته في كل مرة ليلائم الرؤية العلمية السائدة.

وهكذا، فقد حتمت نظريات كوبرنيكوس، ونيوتن، ولافوازييه، وأينشتين «... على المجتمع العلمي رفض إحدى النظريات العلمية لحساب نظرية أخرى مناقضة لها. وأدى كل منها إلى حدوث تحول هامّ في المشكلات المطروحة للبحث العلمي، وفي المعايير التي حدد بمقتضاها رجال العلم ما ينبغي أن يروه كمشكلة مجازة، أو كحل مشروع لها. وأحدث كل منها تحولاً في الخيال العلمي وفق أساليب سوف نحتاج في نهاية المطاف إلى وصف هذا التحول بأنه يحول العالم الذي يدور في إطاره النشاط العلمي»[1].

الوقائع إذن نتائج النظرية، وليس العكس. لا وجود لذرة الهليوم إلا ضمن النسق العلمي. ومن ثم فإن هذا النسق يحدد طبيعة الذرة، التي اخترعها، حسب حاجته. وستختلف هذه الحاجة من عصر لآخر في مسيرة العلم الذي يتقدم حسب متوالية هندسية، كما يرى باشلار. . إن كل تغير في النسق العلمي سيقابله تغير في العالم الواقعي. أي أن الوقائع سترتب من جديد لتلائم النسق العلمي الجديد. فتتغير الأسئلة، وتتبدل الأجوبة.

ذلك أن كل نسق يصطنع أسئلته التي تترب عليها أجوبته التي ستنسب، بأثر رجعي، إلى الوقائع. بل إن الواقعة الواحدة قد تصاغ منها أسئلة مختلفة

(1) المرجع نفسه، ص31 ـ 36.

تتعلق بطبيعتها، وتلك الأسئلة ستنتج أجوبة. بمعنى أن الجواب ليس وليد بحث موضوعي دقيق، وإنما هو متضمن في صياغة السؤال. فالأجوبة تستنبط من الأسئلة التي تصاغ لكي تعطي أجوبة محددة سلفاً.

كل شيء إذن يدور ضمن إطار النسق العلمي، وليست الوقائع موضوع البحث، سوى محاولة للتدليل على صحة ونجاعة النسق العلمي. لذلك قد تصبح واقعة واحدة مثار نزاع بين أنساق علمية مختلفة يريد كل منها أن يستمد برهنته على نسقه المختلف من الواقعة عينها. ومن ثم يتم تكييف هذه الواقعة مع أنساق مختلفة لتختلف هي ذاتها في طبيعتها باختلاف تلك الأنساق. . «إننا لو تأملنا التاريخ فيما بين الماضي البعيد، ونهاية القرن السابع عشر، فلن نجد أي فترة زمنية قد شهدت اتفاقاً عاماً في الرأي بشأن طبيعة الضوء. بل نجد بدلاً من ذلك عدداً من المدارس الكبرى، والمدارس الفرعية المتنافسة، وقد زاوجت غالبيتها بين نوع وآخر من نظريات أبيقور، وأرسطو، وأفلاطون. . . واستمدت كل مدرسة قوتها من خلال ارتباطها بمذهب ميتافيزيقي محدد»[1].

هل يمكن أن تتعدد طبيعة الضوء لإرضاء المدارس الكبرى، والمدارس الفرعية المتنافسة؟! كل ما في الأمر هو أن هذه المدارس التي تستمد شرعيتها من مذهب ميتافيزيقي، كان لا بد أن ترى الضوء بالشكل الذي رأته به. وكل واحدة من تلك الرؤى لا تمثل طبيعة الضوء، وإنما تعبر عن تصور تلك المدرسة لواقعة الضوء. فمثلما يقول نيتشه. «تسميتنا الأشياء تدل على مدى معرفتنا لها». وتعريف تلك المدارس للضوء يدل على الإطار الفكري لتلك المدارس، ونجاعة المنهج الذي تسلكه في تعاملها «العلمي» مع الوقائع. ومن ثم فهي في تناولها للضوء تخبرنا عن بنيتها الداخلية، وحدود تصوراتها، أكثر مما تخبرنا عن حقيقة الضوء ذاتها. ذلك أن الضوء الذي تحدثنا عنه ليس الواقعة الطبيعية، وإنما

(1) المرجع نفسه، ص44.

واقعة اختلقتنها المدارس بأدواتها، وأخذت تصفها، وهي صادقة في ذلك الوصف، دقيقة في تحديد طبيعة «ضوئها» لأنها اخترعته بكل بساطة، وليس هناك من هو أقدر منها على تعريف اختراعها.

لم تكن تلك المدارس ذات الخلفية الميتافيزيقية وحدها التي مارست اختراع الوقائع، وإنما تبدو عملية اختراع الوقائع «نهجاً علمياً» سائداً لدى النظريات العلمية الأكثر دقّة. فالنظريات العلمية تعرف الواقعة التي تدرسها. وهذا التعريف ينبع من البنية الداخلية للنظرية. ومنذ أن يتم تعريف الواقعة العلمية تكف عن أن تكون طبيعية، إذ يتم اختراعها بوسائل علمية. أو لنقل إن العلم يقوم باختراع وقائع موازية للوقائع الطبيعية، يحددها، ويفسرها، ويعطيها خصائص، ثم يتخلص منها في المعمل لينسب كل محدداتها إلى الوقائع الطبيعية التي لم يتعامل معها أصلاً. ولأن الأمور تسير بهذا الشكل، لا يفتأ العلم يكتشف هوّة كبيرة بين خصائص وقائعه المخترعة، والوقائع الطبيعية، فيعيد تشكيل اختراعاته علّها تناسب الواقع بشكل أفضل «فبعد عام 1630، على سبيل المثال، وخاصة بعد صدور مؤلفات ديكارت التي كان لها نفوذ كبير للغاية على الكتابات العلمية، افترض أكثر علماء الفيزياء أن الكون يتألف من جسيمات مجهرية «ميكروسكوبية»، وأن جميع الظواهر الطبيعية يمكن تفسيرها في ضوء شكل، وحجم، وحركة، وتفاعل، الجسيمات. وثبت أن هذه المجموعة من الالتزامات إن هي إلا التزامات ميتافيزيقية بقدر ما هي التزامات منهجية»[1].

إلى أي مدى يمكن أن يحدث تطابق بين الأفكار والوقائع؟ تلك هي الإشكالية العلمية الرئيسة. فالعلم في الأساس سليل الأفكار التي يحمل خصائصها الوراثية، لكنه يحاول جاهداً التحرر من إكراهات الأفكار لينتمي إلى الواقع. ذلك هو رهان العلم؛ أن يستخدم الفكرة مجازاً إلى الواقعة، بطريقة

(1) المرجع نفسه، ص80.

تجعل أفكاره واقعية، بمعنى انتسابها إلى الوقائع العينية وابتعادها عن التصورات الذهنية.

هذا الطموح المشروع يفرض عليه غالباً أن يسكب الوقائع في إطار فكري، فيفقدها بذلك الكثير من واقعيتها، حيث يقوم، دون وعي غالباً، باستبدال «وقائع» مهيأة من خلال نسق فكري بالوقائع الطبيعية، ثم يدعي أن خطابه حول وقائعه المهيأة، خطاب دقيق عن الوقائع الطبيعية، ومن ثم يحدثنا العلم عن ذاته (بنيته حدوده، وأدواته) حين يحدثنا بكل ثقة عن العالم الخارجي، مستخدماً نسقاً علمياً سائداً، ما يلبث يتجاوزه ليتبدل الخطاب الذي كان يقدم لنا تفسيراً موضوعياً دقيقاً للوقائع الطبيعية التي لا زالت هي هي..

2 ـ النماذج الإرشادية: كهف أفلاطون:

يتحدث توماس كون في كتابه النقدي «بنية الثورات العلمية» عما سماه «النماذج الإرشادية» (Paradigms) ويقصد بها «الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين»[1].

تشكل هذه النماذج الإطار المعرفي للنشاط العلمي، فهي التي ستحدد المشاكل الجديرة بالبحث، وهي ستقترح حلولاً لها.. إنها الزاوية التي ستنظر منها مجموعة من العلماء تنشط في مجال علمي محدد (فيزياء، كيمياء..) إلى العالم. ولما كانت النماذج الإرشادية هي التي تحدد «المشكلات العلمية»، فإنها يمكن أن تباعد بين «المجتمع العلمي وبين مشكلات هامة اجتماعياً لا يمكن ردها أو اختزالها إلى صورة لغز وذلك لأنه لا سبيل إلى تحديدها وصياغتها في ضوء الأدوات والمفاهيم الفعالة التي يزودنا بها النموذج الإرشادي»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص76.

يعتقد كون أن النماذج الإرشادية تشتغل بطريقة حلّ الألغاز، فالنموذج الإرشادي يضع مشاكله التي يعالجها في صورة ألغاز يضطلع المجتمع العلمي بحلها. ويتوقف الاعتراف بالمشكلة على إمكانية صياغتها في شكل لغز، وهي تفقد صفة المشكلة في حالة استعصائها على الصياغة في صورة لغز.

لا يحلّ النموذج الإرشادي إذن مشاكل طبيعية، وإنما يحل ألغازاً ركبها هو. فهو إذن نوع من الرياضة الذهنية. ويكتسب النموذج الإرشادي مشروعيته العلمية من قدرته على حلّ المشكلات التي أعلنها هو نفسه، بناء على تهيئتها لتصاغ في ألغاز، مشاكل ذات شأن «فالنماذج الإرشادية إنما تكتسب مكانتها لأنها أنجع من سواها من النماذج الإرشادية الأخرى المنافسة لها من حيث القدرة على حلّ بعض مشكلات اعترف بها فريق العلماء الباحثين بأنها مشكلات حادّة»[1].

لكن ينبغي التنبيه إلى أن هذه المشكلات التي يعترف بها النموذج الإرشادي، ومن ثم يحاول أن يقدم لها حلولاً، لا تحدد بناء على نزوات المجتمع العلمي المتبني للنموذج، وإنما لا بدّ أن تتحلى تلك المشاكل بخصائص «موضوعية». «هناك أولاً مجموعة الوقائع التي أبان النموذج الإرشادي أنها تكشف على نحو متميز عن طبيعة الأشياء، ولقد أسبغ النموذج الإرشادي عليها أهمية وشأناً من خلال استخدامها لحل عديد من المشكلات بحيث أضحت جديرة باهتمام الباحثين من أجل تحديدها بدقة أكبر واستناداً إلى حالات أكثر عدداً وتبايناً في آن واحد»[2].

غير أن هذه المشكلات ستتبدل «طبيعتها» بتبدل النموذج الإرشادي، ومن ثم فهي أساساً مشكلات النموذج الإرشادي. أو لنقل إنها وقائع طبيعية يستولي عليها العلم عبر نماذج إرشادية ما تفتأ تتبدل معها «طبيعة» المشكلة. فقد

(1) المرجع نفسه، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص60.

«تبدلت» طبيعة الضوء عبر تاريخ العلم، بتبدل النماذج الإرشادية التي أوكل إليها العلم تحديد «طبيعة» الضوء. فكتب «الفيزياء الدراسية المتداولة اليوم تقول للطالب إن الضوء عبارة عن فتونات أي كيانات ميكانيكية كمية «كوانطية» تكشف عن بعض خصائص الموجات وبعض خصائص الجزيئات... وقبل أن يستحدث ماكس بلانك وأينشتين وغيرهما هذا الوصف في مطلع القرن العشرين، كانت كتب الفيزياء تعلم الطلاب أن الضوء حركة موجية مستعرضة. هذا التصور نابع من نموذج إرشادي مستمدّ أساساً من كتابات كل من يونغ وفريزنل عن البصريات في أوائل القرن التاسع عشر»[1].

هكذا مرت طبيعة الضوء بمراحل مختلفة حسب النماذج الإرشادية التي جعلت منها مشكلة علمية بصياغتها في شكل لغز حاولت حلّه. فقبل أن يصبح الضوء «فوتونات»، كان «حركة موجية»، وقبل ذلك كان في القرن الثامن عشر عبارة عن «جسيمات مادية». فقد كان «.. النموذج الإرشادي الخاص بهذا المجال في القرن الثامن عشر، النموذج الإرشادي الذي صاغه كتاب «البصريات» (تأليف نيوتن)، الذي يعلم الطلاب أن الضوء جسيمات مادية»[2].

ولنا أن نتساءل: ما هي طبيعة الضوء؟ بعد هذا البحث العلمي الجادّ الذي هدف إلى تحديد طبيعة الضوء بشكل دقيق. من داخل المنطق العلمي كل هذه الحقائق العلمية الثلاث تعبر عن «حقيقة طبيعة» الضوء.

فحسب النموذج «الإرشادي» لنيوتن لا يمكن أن يكون الضوء إلا جسيمات. الضوء نفسه تبعاً لنموذج يونغ وفريزنل «حركة موجية»، لكنه يصبح «فوتونات» عند ماكس بلانك.. ويظل الضوء كل ذلك وأكثر. فهو قادر على أن يظهر بالشكل الذي يلائم النموذج الإرشادي، ومن ثم فإن طبيعته ستتعدد بتعدد النماذج الإرشادية، ومن ثم فإن طبيعة الصدق والكذب، حين يتعلق الأمر

---

(1) المرجع نفسه، ص60.

(2) المرجع نفسه، ص43 ـ 44.

بالنظريات العلمية، ستأخذ شكلاً يلائم العلم. «إن العلم القياسي يكابد، ويجب أن يكابد باستمرار، من أجل التقريب بين النظرية والواقع، وإن هذا الجهد يمكن بسهولة أن يبدو عملية اختبار أو بحث من أجل إثبات الصدق والكذب. ولكن هدفه على العكس من ذلك، هو حلّ لغز يرتكز وجوده ذاته على صواب النموذج الإرشادي. والفشل في الوصول إلى حل ينزع الثقة عن رجل العلم ذاته دون العلم أو النظرية العلمية»[1].

أصبح الصدق إذن تعبيراً عن مهارة، والكذب مجرد فشل شخصي، فصدق النظرية يعني قدرة العالم على استخدام النموذج الإرشادي بالشكل الأمثل، للبرهنة، من داخله، على صدق النظرية. وحين يفشل العالم في ذلك فإن اللوم يقع عليه وحده. فنجاعة النموذج تمّ التحقق منها سلفاً، وإلا لما عدّ نموذجاً إرشادياً. أما صدق النظرية العلمية المستنبطة منه فضروري، والفشل في البرهنة على صدقها عجز عن حلّ اللغز مع أن حله موجود ولا بد. فليس هناك لغز بلا حل، لأن وضع اللغز ذاته جزء من حله..

تبتعد النظريات العلمية، مرة أخرى، عن الوقائع الطبيعية التي تزعم أنها تقدم تفسيراً موضوعياً لها! لكن هل يقدم العالم تفسيراً لوقائع طبيعية من خلال نشاطه العلمي، أم أنه يطبق تقنية تدور في فلك مغلق من «الوقائع» و«الحقائق» و«الفرضيات»؟ بمعنى أن النموذج الإرشادي الذي يوجه عمل العالم بناء مكتمل ورثه العالم، فحافظ عليه دون أن يتساءل عن قيمته الحقيقية.. «إن العلماء يعملون انطلاقاً من نماذج اكتسبوها من خلال دراستهم، ومن خلال مطالعتهم بعد ذلك لأدبيات العلم ودون أن يعرفوا في الغالب، أو دون أن يكونوا في حاجة إلى أن يعرفوا ماهية الخصائص التي أضفت على هذه النماذج مكانة النماذج الإرشادية للجماعة العلمية»[2].

(1) المرجع نفسه، ص129.

(2) المرجع نفسه، ص129.

حين ينتسب العالم إلى نموذج إرشادي، ولا بد له من ذلك لكي يعدّ عالماً، فإنه يتحرك، في نشاطه العلمي، ضمن الحدود التي يسمح بها النموذج، بل إن مكانته العلمية تتحدد بمهارته في استخدام تقنيات النموذج لحلّ ألغازه.

ومن ثم يصبح عالم العالم الذي يشتغل عليه هو عالم النموذج، أو لنقل إنه يرى العالم الواقعي من خلال النموذج، ومن ثم فهو لا يرى منه إلا ما يسمح له النموذج برؤيته... «إن العالم الذي يؤمن بنموذج إرشادي جديد ليس مفسراً، بل هو أشبه بالرجل الذي يضع على عينيه عدسات عاكسة. إذ على الرغم من أنه يواجه مجموعة الموضوعات ذاتها كما واجهها من قبل، ويعرف أنه يفعل ذلك، إلا أنه يجدها وقد تحولت تحولاً كاملاً في كثير من تفاصيلها»[1].

يمثل النموذج الإرشادي إطاراً يتعامل من خلاله الباحث مع الأشياء، وبتبدله تتبدل الأشياء ذاتها. ومن ثم فإن الوقائع «لا وجود لها» بالنسبة للعالم إلا من خلال النموذج الإرشادي. لذلك، فإن نتائج أبحاثه تتحدد من داخل النموذج، تعبر عن رؤية النموذج، وتدعم سيطرته ومكانته المعرفية. ما يعني أن هناك دعماً متبادلاً بين الأبحاث العلمية والنماذج الإرشادية؛ فالأولى تدعم الثانية، والثانية تقدم الشرعية العلمية للأولى. وحين يضطر مجال علمي ما إلى تغيير نماذجه الإرشادية، فإن ذلك يحتم عليه تغيير الوقائع في نفس المجال؛ بمعنى تغيير زاوية النظر إلى العالم لتتلاءم مع النموذج الإرشادي الجديد. . «إذا تأمل مؤرخ العلم سجل بحوث الماضي من زاوية مبادئ ومناهج التاريخ المعاصر فقد لا يملك إلا أن يهتف قائلاً: «آه! عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته». وانقياداً للنماذج الإرشادية الجديدة يتبنى العلماء أدوات جديدة، ويتطلعون بأبصارهم صوب اتجاهات جديدة»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص178.

(2) المرجع نفسه، ص165.

«العالم إرادتي»! لا يبدو هذا القول منكراً حين يصدر عن فيلسوف أو شاعر. لكنه حين يصدر عن عالم، فإنه كفيل بإقصائه عن حلقة العلم لانتهاكه أهم مقدساتها: الموضوعية. ورغم ذلك فإن العلم لا يفعل أكثر من إخضاع العالم لإرادته. لكنك لن تجد عالماً واحداً يعترف بذلك. .

لا يعود الأمر إلى مكابرة، أو سوء نية، وإنما يعود ببساطة إلى أن العالم لا يعرف عالماً آخر سوى ذلك الذي يقدمه له العلم، أو يغريه «باكتشافه». فهو يعتقد أن إرادته تتوقف عند حدود توقه إلى المعرفة. أما المعرفة العلمية ذاتها فهي حصيلة هذه الإرادة مطبقة على العالم. لكن نسبة الإرادة من تلك المعرفة، في تصور العالم، لا تتجاوز «اكتشاف» الحقائق الموضوعية. أما أن هذه الإرادة تبني حقائقها برؤاها وأدواتها، وتخلق وقائع تطبقها عليها، فذلك ما لا يمكن للعالم أن يتصوره. . وحين يتغير نموذج إرشادي يجد العالم أن من الطبيعي أن يتغير العالم بتغير النموذج الإرشادي، ولا يعود ذلك إلى أن النموذج الإرشادي خلق عالمه الأول، وغيره بتغيره، وإنما يعود إلى أن النموذج الإرشادي الجديد «يكشف» وقائع جديدة يلقي ضوءاً جديداً على الوقائع فتظهر بشكل مغاير لما بدت عليه لأول مرة. من هنا يتحجج دعاة أي نموذج إرشادي جديد بأنه يقدم أجوبة علمية على إشكالات قادت النموذج السابق إلى أزمة حين عجز عن حلّها. «لعل الحجة الوحيدة الأكثر شيوعاً على لسان دعاة كل نموذج إرشادي جديد هي الزعم أن باستطاعتهم حلّ المشكلات التي قادت النموذج الإرشادي القديم إلى أزمة»[1].

أسباب تبدل النماذج الإرشادية إذن أسباب معرفية تتطلبها طبيعة العلم ذاته. ومن ثم فهي تجد تبريرها من داخل العلم. لكن الأمور لا تجري دائماً على هذا النسق العلمي الجاف. ذلك أن عوامل «غير علمية» ربما كان لها الدور الحاسم في التخلي عن نموذج إرشادي، وإحلال آخر محله. «إن العلماء كأفراد

---

(1) المرجع نفسه، ص216.

حين يؤمنون بنموذج إرشادي جديد إنما يفعلون ذلك لشتى الأسباب، وغالباً ما يكون ذلك لعدة أسباب في وقت واحد. وبعض هذه الأسباب، مثل ذلك عبادة الشمس التي ساعدت على جعل كبلر يؤمن بنظرية كوبرنيكوس، تقع خارج دائرة العلم الظاهرة. وهناك أسباب أخرى رهن بالخصوصيات المزاجية للسيرة الذاتية والشخصية. بل إن الجنسية القومية أو الشهرة السابقة للباحث(*) المجدد، وكذلك معلموه يمكن أن يكون لهم أحياناً دور هام»[1].

ليس النموذج الإرشادي، غالباً، نتاج مجهود علمي مختبري بارد. وإنما تخلقه، وتمكن له عوامل عدّة بعيدة الصلة بالنشاط العلمي الصرف؛ فالعقائد، والمرجعيات التي غدت تمثل سلطات معرفية، تلعب دوراً، ربما كان حاسماً، في تكوين النموذج، وتثبيته بصفته ممارسة علمية مشروعة. وهو ما يبعدنا مرة أخرى عن التصور العلماني للعلم الذي يقدمه على أنه معرفة موضوعية دقيقة، للوقائع الطبيعية!

أضف إلى ذلك أن رفض نموذج إرشادي، وقبول آخر لا يعود إلى صلة النموذجين بالوقائع، وكون أحدهما أقدر على تقديم تفسير علمي لها. فالعلماء «... لا ينتهون إلى رفض النماذج الإرشادية إذا ما واجهتهم حالات شذوذ أو شواهد متناقضة، إنهم يعجزون عن ذلك إذا أرادوا أن يظلوا علماء»[2].

قد يتعرض نموذج إرشادي إلى أزمة لكنه يظل معتمداً من طرف الجماعة

(*) استمرت اللامركية وآراؤها حول توريث الصفات المكتسبة معتمدة لدى المجتمع العلمي الفرنسي لفترة طويلة، بينما كان جل أنصار الداروينية في بداياتها من الإنجليز. انظر أيضاً القصة التي يرويها توماس كون عن بحث قدمه لورد رايلي العالم ذائع الصيت إلى الرابطة البريطانية غفلاً من اسمه، فعد من عمل باحث «يهوى» اصطناع المفارقات فرفض. فلما عاد وقدمه باسمه، أجيز مع الكثير من الإطراء!

ينظر: كون: بنية الثورات العلمية، من 215، هامش.

(1) المرجع نفسه، ص215.

(2) المرجع نفسه، ص127.

العلمية، ما لم يقدم نموذج بديل. إذن ليس عجز النموذج عن تقديم تفسير علمي لواقعة تقع داخل مجاله أمراً حاسماً يدفع إلى التخلي عنه. بل إن معتنقيه يميلون إلى حفظ الواقعة، أو الوقائع، في دائرة الشذوذ، فتهمل المشكلة، أو يتمّ التستر عليها (حالة فيثاغورس) لتستمر صدقية النموذج العلمية. ومع ذلك، فإن الأزمة ستكون حافزاً لباحثين، شبان في الغالب، (مثلما يحدث مع الديانات) للبحث عن نموذج إرشادي جديد يقدم حلاً علمياً للمشكلة التي سببت أزمة للنموذج القديم. لكن عملية الانتقال من نموذج إلى آخر تلاقي العديد من الصعوبات. ذلك أن النموذج القائم، الذي أصبح يمثّل العلم القياسي[1]، قد وطّد أركانه، وارتبطت به ممارسة علمية متكاملة (نظريات، مناهج، أدوات)، وارتبطت به مصالح شخصية (المكانة الاجتماعية للعلماء)، وارتبط به تراكم معرفي (أبحاث، مقالات، كتب مدرسية)؛ وإحلال نموذج جديد يعني سحب الاعتراف العلمي بكل ذلك.

بسبب هذه الرهانات، فإن التخلي عن نموذج وإحلال آخر محلّه لا يمكن أن يقوم على حجج علمية محضة، بل إن هذه الحجج لا تطور إلا بشكل لاحق حين يتم قبول النموذج وإقراره. «. . . ونظراً لأن الاختيار له هذا الطابع فإنه لا يتحدد، ولا يمكن أن يتحدد، فقط على أساس تدابير تقييمية. . »[2].

وبذلك، فإن النموذج الإرشادي ليس وليد ممارسة علمية رصينة أقنعت بنتائجها الموضوعية مجتمعاً علمياً فتبناها، بل هو خيار اجتماعي رجحته مصالح وتوجهات ذات علاقة بأفراد المجتمع العلمي. وما لم يقرر المجتمع العلمي اختيار النموذج، فإنه يظل خارج دائرة الممارسة العلمية المشروعة بغض النظر عن قيمته العلمية الذاتية «. . . حين يتعلق الأمر بالجدال بشأن النماذج

(1) عبارة «علم قياسي»: تعني البحث الذي رسخ بنيانه على إنجاز، أو أكثر، من إنجازات الماضي العلمية، وهي إنجازات يعترف بها مجتمع علمي محدد، ولفترة زمنية، بأنها تشكل أساساً لممارساته العلمية مستقبلاً، ينظر، كون: بنية الثورات العلمية، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص145.

الإرشادية، فإن المقدمات المنطقية، والقيم المشتركة بين طرفي الحوار لا تكفي للوصول إلى نتيجة في هذا الشأن. كما هو الحال في الثورات السياسية، كذلك بالنسبة للاختيار بين النماذج الإرشادية، حيث لا يوجد معيار أسمى من موافقة المجتمع المختص، فهو السلطة الأعلى التي تحسم الاختيار»[1].

هكذا يبدو العلم شبيهاً بجمعية تعاقدية لا يمكن تبديل قوانينها، ونظمها الداخلية إلا بموافقة أعضائها. وهذه الموافقة رهن بعوامل عدة لعل أقلها شأناً القيمة العلمية للنموذج المقترح. إذن يبدو أن إضفاء الشرعية العلمية على النموذج الإرشادي ليس شأناً علمياً، وإنما هو وليد رهانات المجتمع العلمي الشبيه إلى حدّ بعيد بالمجتمع السياسي، والفني، والمهني. . .

أما على المستوى المعرفي، فإن النموذج الإرشادي يبدو شبيهاً بكهف أفلاطون، حيث الظلال والأشباح هي الحقيقة الوحيدة التي يعرفها المقيدون بالسلاسل. كذلك فإن العلماء الملتزمين بالنموذج الإرشادي لا يرون العالم إلا من خلاله. لكنهم خلاف ساكني كهف أفلاطون الذين يعرفون الحقيقة في النهاية بزوال قيودهم، لا يفلحون إلا في رؤية نفس الظلال، لكن من زوايا مختلفة من الكهف، إذ لا يمكن رفض نموذج إرشادي إلا بإحلال آخر مكانه. لكن عملية الانتقال هذه قد لا تتم بشكل سلس، وإنما تأخذ شكل ثورة. . ثورة داخل الكهف. .

3 ـ الثورات العلمية: ثورة داخل الكهف:

ليست النماذج الإرشادية أبنية شامخة لا تعرف التبدل والتغير، بل هي على العكس من ذلك عرضة للتغير والتبدل. قد يأخذ هذا التغير شكل ترميم هادئ تطور من خلاله المناهج والأدوات، وقد يأتي في شكل ثورة تطيح بالنموذج لتقيم آخر مكانه، يقدم كون تعريفه للثورة العلمية بأنها «. . . سلسلة

(1) المرجع نفسه، ص146.

الأحداث التطورية غير التراكمية، التي يبدل فيها نموذج إرشادي قديم، كلياً، أو جزئياً، بنموذج إرشادي جديد متعارض معه»[1].

لعل التحديد الأهم هو أن سلسلة الأحداث التطورية التي تفضي إلى الثورة العلمية ليست تراكمية. فلو كانت تراكمية لما عدت ثورة، وإنما نظر إليها باعتبارها تطوراً في بناء النموذج الإرشادي. تقوم الثورة إذن بإلغاء النموذج الذي يتم استبداله، مثلما تقوم الثورة السياسية بتقويض بنى المجتمع الذي تحدث فيه. وبذلك تمثل الثورة العلمية انطلاقة معرفية جديدة كل الجدة في المجال الذي تهزه. وبسبب هذا التغير الجذري الذي تحدثه الثورة، فإن مخاضها يكون عسيراً عادة. ذلك أن المجمع العلمي مجتمع محافظ بطبعه، يقدس التقاليد، ويؤمن بنتائجه إيماناً راسخاً. وهذا ما يدفعه إلى مقاومة محاولات التغيير بنجاعة كبيرة. لكن القدرة على مقاومة التغيير ما تلبث تتقلص حتى لا يعود هناك بدّ من قبول التغيير، فتقوم «الثورة» «. . . عندما يتعذر على أهل العلم إغفال مظاهر الشذوذ لفترة أطول، [. . .] وقد باتت تنذر بهدم التقليد الراسخ للممارسة العلمية. هنا تبدأ البحوث غير المألوفة التي تهدي أهل العلم في آخر المطاف إلى مجموعة جديدة من المعتقدات، أي إلى أساس جديد لممارسة العلم في التطبيق العملي. وهذه السلسلة من الأحداث الخارجة عن المألوف، التي تقع خلالها تلك النقلة المتمثلة في تعديل الاقتناعات لدى أهل الاختصاص هي الأحداث التي تصفها هذه الدراسة بأنها ثورات علمية، إنها ثورات تزلزل التقليد، وتكمل النشاط المرتبط بتراث العلم القياسي»[2].

ككل الثورات، تأتي الثورة العلمية للإجابة على أسئلة لم تعد المؤسسة القائمة، بطرائقها وأدواتها، قادرة على الإجابة عليها. ولتفادي حدوث الثورة يرفض المنتسبون إلى المؤسسة الاعتراف بهذه الأسئلة على أنها ذات قيمة.

---

(1) المرجع نفسه، ص143.
(2) المرجع نفسه، ص35.

ويظل هذا الرفض قائماً ما استطاعت المؤسسة عزل تلك الأسئلة، أو القضايا في دائرة الشذوذ. لكن المؤسسة حين ترغم على الاعتراف بتلك الأسئلة، والاعتراف في نفس الوقت بعجزها عن إيجاد حلول لها، فإنها بذلك تشرع لقيام الثورة. وحين تقوم الثورة، فإن الممارسة العلمية كلها تخضع لإعادة نظر شاملة، من حيث الرؤية، والمناهج، والأدوات، بل إن العالم ذاته يبدو وكأنه قد تغير «. . . إن العلماء إبان الثورات يرون أشياء جديدة، ومغايرة عندما ينظرون من خلال أجهزتهم التقليدية إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وتفحصها قبل ذلك ويبدو الأمر وكأن الجماعة العلمية المتخصصة قد انتقلت فجأة إلى كوكب آخر، حيث تبدوا الموضوعات التقليدية في ضوء مغاير وقد ارتبطت في الوقت ذاته بموضوعات أخرى غير مألوفة. وطبيعي أن شيئاً من هذا لم يحدث، فلم يقع تغير أو تبديل في المواقع الجغرافية، وكل شيء من الحياة العادية يجري كعادته خارج المعمل على نحو ما كان تماماً»[1].

بقيام الثورة العلمية يقوم عالم جديد تماماً، ليس على مستوى الممارسة العلمية، وإنما أيضاً على مستوى العالم الواقعي كما يتصوره العلم. فقد كان للنموذج الإرشادي الذي تم التخلي عنه، عالمه الخاص الذي يختفي باختفائه، فيشيد النموذج الجديد عالماً جديداً مختلفاً تماماً عن العالم القديم، بدرجة اختلاف النموذجين.

وبذلك تتبدل الوقائع بتبدل النماذج الإرشادية، «. . . فإن ما كان يبدو لرجل العلم قبل الثورة في صورة بط أصبح يبدو له في صورة أرانب بعد ذلك. وإن ما كان يراه على أنه السطح الخارجي للصندوق حين ينظر إليه من أعلى بدا له وكأنه سطحه الداخلي، حين نظر إليه من أسفل»[2].

يزعم ماركس أنه صحح وضع الجدل الهيغلي الذي كان منكساً على

(1) المرجع نفسه، ص165.

(2) المرجع نفسه، ص165.

رأسه، فأقامه على قدميه، لكن هذه دعوى فيلسوف يصنع عالمه الخاص من الأفكار المجردة، حتى لو ادعى موضوعيتها وعلميتها، ومن ثم يظل هذا الزعم مقبولاً، ويظل استئناف فيلسوف على آخر أمراً محموداً في تاريخ الفلسفة، لكن حين تتبدل الوقائع بتبدل الممارسات العلمية فإن ذلك يثير التساؤل حول مدى موضوعية هذه الممارسة. فإذا كان العالم يتبدل بتبدل الممارسة العلمية فإن ذلك يعني أن العالم نتاج هذه الممارسة، ولا وجود له إلا من خلالها. بينما يدعي العلم أنه يفسر الوقائع، ويكشف الحقائق المنتمية إلى العالم الخارجي. وهذا بالذات هو ما يقيم عليه صدقيته، وتباهيه على الأنشطة البشرية الأخرى. فهو يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة عبر تقديمه معرفة حقيقية عنها.

لكن الواقع قد يكون عكس ذلك تماماً، صحيح أن العلم يقدم «معرفة» عن الوقائع. لكن السؤال يظلّ ملحّاً حول مصدر هذه المعرفة؛ هل هي نابعة من بنية العلم الداخلية، بمعنى أنها استنباط من مقدمات تم التسليم بصدقها؟، أم أنها استقراء للوقائع واكتشاف للقوانين التي تحكمها؟

ولنفترض أنها استقراء واكتشاف. في هذه الحال ليس هناك ما يبرر الثقة العمياء التي يحيط بها العلمانيون نتائج العلم. فالاستقراء لا يعطي نتائج يقينية وإنما هو تعميم غير مبرر[1]. واكتشاف القوانين يقوم على مسلمة غير مبرهنة وهي أن هناك قوانين تحكم الوقائع. إذن، لم يبق أمامنا سوى سبيل واحد وهو

---

(1) تعرض المنهج الاستقرائي منذ أمبروكس، إلى نقد حاد لعل أكثره دقة ما جاء في صياغة هيوم لمشكلة الاستقراء، فقد برهن على أن التعميم الاستقرائي تجاوز لا يمكن تبريره، فهو يذهب إلى أن تبرير أي معيار لا بد أن يكون بطريقة استنباطية أو استقرائية، فإن أردنا البرهنة على المعايير الاستقرائية بالاستقراء وقعنا في المصادرة على المطلوب بافتراض ذات الحكم الذي نودّ البرهنة عليه، وإذا أردنا البرهنة عليها استنباطياً، فذلك يعني أن المقدمات حال صدقها تضمن صدق النتائج، وهذا ما تعجز عنه المعايير الاستقرائية، للمزيد ينظر الحصادي الريبة، ص931 وما بعدها.

الاعتراف بأن العلم يقدم لنا (حقائق) عن وقائع طبيعية بعد أن يعالجها العلم بمناهجه وأدواته ورؤاه، مما يفقدها الكثير من طبيعتها لتغدوا وقائع علمية، ومن ثم ينبغي علينا أن ننظر بحذر إلى زعم العلم في علاقته مع الواقع، فهو نسق يفرض نفسه على الواقع ليقدم عنه صورة تلائم آلياته ومنطلقاته، ومن ثم فهي تعكس بنية العلم أكثر مما تعكس حقائق الواقع الموضوعي. «. . . النظريات أيضاً لا تتطور مجزأة لتلائم الوقائع التي كانت موجودة دائماً منذ الأبد، بل إنها تنبثق هي والوقائع التي تطابقها من خلال إعادة صياغة ثورية للتقليد العلمي السابق وهو تقليد لم تكن فيه العلاقة التي صنعتها المعرفة وسيطاً بين الباحث العلمي وبين العالم الطبيعي، هي ذات العلاقة»[1].

تبدو الممارسة العلمية «مجازاً» إلى الواقع. سيكون هذا المجاز بالذات هو مصدر المعرفة التي يحصلها العالم عن العالم الواقعي. فالمعرفة وليدة الأداة. ففي مجال الكائنات الدقيقة سيتوقف وجود الأحياء الدقيقة بالنسبة للعالم على مدى قدرة مجهره الذي يستخدمه على تكبيرها لكي يراها العالم، فإذا كان مجهره يقف عند مقياس معين، فإنه لن يرى سوى الكائنات التي يقع حجمها ضمن ذلك المقياس. أما تلك التي تدق عنه فإنها غير موجودة بالنسبة للعالم، وقل الشيء نفسه عن عالم الفلك الذي يستخدم مرصداً بعدسات مكبرة، فقدرة تلك العدسات هي التي ستحدد الكواكب الموجودة بالنسبة له. فتلك التي لا يمكن أن يراها غير موجودة أصلاً.

(لا نتحدث في هذين المثالين عن عالم منفصل، وإنما عن تطور أدوات البحث العلمي في حقبة زمنية محددة).

وهكذا يتعامل العالم مع عالم مجازي (أي العالم الذي يسمح له مجازه بالعبور إليه) في حين يعتقد أنه يتعامل مع العالم الحقيقي. صحيح أن وقائع عالم العلم لا تقوم على الأدوات المادية فحسب، بل إنها وليدة أفكار العالم في

(1) المرجع نفسه، ص201.

الغالب، لكنها في هذه الحال ليست سوى أفكار استنباطية تستمد قيمتها من صدق مقدماتها وهذا الصدق يعتمد غالبا، على لا مبرهنات.

وهكذا يتلخص النشاط العلمي في نسق من الأفكار يتم تطبيقها في عالم مصطنع لتنسب لاحقاً إلى العالم الواقعي عبر مجاز لا يمكن تبريره (الاستقراء) فصدق التجربة على ألف حالة (قلما تصل التجارب إلى هذا الرقم) لا يبرر منطقياً تعميمها على الماضي والمستقبل بشكل لانهائي. . . .

لكن العلم بالنسبة للعلمانيين لا يستمد شرعيته من صدق نتائجه فحسب، بل إنه يستمد تلك الشرعية من التطبيقات التقنية للنظريات العلمية، وهي تطبيقات لا يمكن نكران نجاعتها، ودورها الحاسم في الرقي بالحياة البشرية، فالتقنية (ربيبة العلم) هي مصدر رفاه الإنسان، هذا الرفاه الذي لم يستطع أي نشاط بشري آخر ـ خلى العلم ـ تحقيقه، من هنا قيمة العلم التي لا تضاهى.

والواقع أن العلم ليس مرتبطاً بالتقنية، فهي إحدى نتائجه (المؤسفة أحياناً) لكنها ليست هدفه الرئيس فقد يتجاوز العلم بعض نظرياته التي أصبحت لها نتائج تقنية، فيبطل تلك النظريات بينما تظل نتائجها التقنية صحيحة. . وقد يتعارض التطبيق التقني مع العلم القياسي. فقد «أحدثت نظرية النسبية ونظرية الكم تغييراً أساسياً في الفيزياء أثناء القرن الحاضر (العشرين) إلا أن جميع الابتكارات المستندة إلى الفيزياء القديمة ما تزال مقنعة. يستند استخدام الكهرباء في الصناعة والحياة اليومية بما فيه محطات الطاقة والبثّ الإذاعي والضوء الكهربائي إلى عمل كلارك ماكسويل. . . ولم تفشل أي من هذه الاختراعات في العمل لأن وجهات نظر ماكسويل كانت غير صالحة بطرق عديدة كما نعرف الآن»[1].

لا يمكن للعلم إذن أن يستمد شرعية نتائجه من التطبيقات التقنية لأن تلك

---

(1) رسل: صراع العلم والدين صك 134 ـ 135.

التطبيقات ليست دائماً تعبيراً صادقاً عن نظرياته، بل إن للتقنية ظروفها وشروطها الخاصة التي تفصلها عن العلم، كما لاحظنا في النص السابق. ومع ذلك فلا يمكننا إنكار أن الخلط بين العلم والتقانة يعود إلى توق العلماء إلى تطبيق نظرياتهم في نتائج تقنية، وإلى أنهم «. . . أول من يتباهى بالتطبيقات النافعة لنظرياتهم»[1]! بل إن العلماء قد يذهبون ـ في تقييم نشاطهم العلمي إلى عد النظرية التي «تخرج منها ابتكارات وتنبؤات أكثر نجاحاً، أكثر صحة من واحدة لا تمنح إلا القليل»[2].

يدلّ هذا السلوك على إحساس العلماء بحاجتهم إلى تبرير نشاطهم من خارج هذا النشاط ذاته، فيلجئون إلى برهان نفعي، يعدد مآثر العلم على الحياة البشرية. لكن هذه الميزة النفعية لا تبرر انفراد العلم بهذا الزعم المعرفي القائل إن نتائجه صحيحة بشكل موضوعي. فالسحر أيضاً يمكن أن يقدم هذا البرهان النفعي، مثلما تقدمه المعارف الميتافيزيقية التي سخر العلم منها. وبذلك فإن دعم التقانة للعلم لا يزيد على أن يساويه بغيره من الأنشطة البشرية النافعة التي قد يكون ضررها أكثر من نفعها.

ورغم ذلك لا يعدم العلم من يقدسه فيعده وحده القادر على تقديم الحقيقة عن العالم الذي نعيش فيه. . . يجد هذا التقديس أسمى تعبير عنه لدى أولئك الذين يؤمنون بالعلم دون أن يكونوا ممارسين له، أو حتى مطلعين بشكل دقيق على طريقة الممارسة العلمية! إنهم أولئك المبهورون بالنتائج التقنية للعلم، دون معرفة الصّلة الحقيقية بين التقانة والعلم، تنتج عن هذا الإيمان محاولة استخدام المنهج العلمي في كافة أوجه النشاط البشري، وعد العلم الحقيقة الأسمى «لقد شرع العلم منذ قرون عدة في تبوء منزلة رفيعة لم يكن يتسنى لأي نشاط مغاير أن ينزلها. . . فحظي بقداسة منحته حق قول كلمة الفصل. منذ ذلك

(1) الحصادي: الريبة: ص319.

(2) رسل: الصراع: ص7.

الحين أضحت اللاعلمية سبة يندى لها جبين من يوسم بها، على اعتبار كونها علامة للتخلف فارقة»[1].

لا شك أن العلم عبر مسيرته قدم إنجازات لا يستهان بها، لكن المشكلة أن هذه الإنجازات أدت إلى تضخيم وصف (علمي) ليشمل كافة الأنشطة البشرية فغدت صفة (علمي) تأشيرة صدقية يلجأ إليها أبعد الأنشطة البشرية عن إمكانية تطبيق التدابير العلمية الصارمة. فتم بذلك انتهاك خصوصية العلم وتفريغ المفهوم ذاته من محتواه، فأصبحت هناك طريقة علمية للطبخ، وأخرى لممارسة الرياضة، وثالثة لدراسة التاريخ، والنفس البشرية... وبذلك أصبحت الأبحاث التي تجري بطريقة (علمية) تقدم أغرب النتائج، ولا يمكن المساس بصدقيتها، بل مجرد التفكير في ذلك يعدّ طعناً في العلم، لأنها (أبحاث علمية)، تعطي نتائج (يقينية)، بذلك أصبح في مقدور أي نشاط بشري أن يضفي على نفسه من لحاف العلم ليكتسب شرعية الممارسة، ويقينية النتائج.

لكن هذا الاندفاع نحو تقديس العلم، الذي ساد القرن التاسع عشر، وَلَّدَ ردة فعل معاكسة، فظهر تيار معاد للعلم يشكك فيه نهجاً ونتائج، يقول جورج جيشنغ «أمقت العلم وأخشاه استناداً على قناعتي بأنه سوف يكون للبشرية، عدواً فاقد الضمير... إني لأراه وقد أتى على كل ما في الحياة من بساطة ووداعة، وكل ما في هذا العالم من جمال إنني لأراه وقد أعاد الهمجية تحت قناع المدنية، ينشر الظلام في عقول البشر، يقسي قلوبهم، ويجر في أعقابه عهداً من المنازعات، ويبعثر الجهود التقدمية في بحر دموي من الفوضى»[2].

لا يرى جيشنغ في العلم سوى مساوئ يخشى على البشرية من خطرها ويذهب فيرابند إلى أبعد من ذلك، فلا يرى في العلم سوى هرطقة وطغيان «فلا يخدعنك حقيقة أن أي شخص اليوم قد يدفع حياته ثمناً للدخول في الهرطقة

---

(1) الحصادي: الريبة، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص289.

العلمية، وليس في ذلك شيء من العلم، وإنما هي السّمة العامة المميزة لحضارتنا، فالهرطقة في العلم لا زالت تفضي إلى المعاناة من أشد الجزاءات قساوة التي يمكن أن يقدمها هذا الطاغية الحضاري نسبياً»[1].

يعود مفهوم الهرطقة[*] إلى المجال الديني. فإذا كان فيرابند يستخدمه لوصف العلم، فلعله بذلك يريد أن يشير إلى أن العلم، في تحكمه وتسلطه، غدا شبيهاً بالنصرانية في عصور الاضطهاد الديني، ولطالما ندد العلماء، ومؤرخو العلم، خصوصاً باضطهاد العلم من قبل الكنيسة... لقد أصبح العلم إذن مؤسسة جامدة على عقائدها التي ترى أن أي مخالفة لها هرقطة، أي خروج عن جادّة الطريق الصحيح الذي تحدده (الكنيسة العلمية).

ويستمر فيرابند في نقده اللاذع للعلم فيصفه بأنه رهينة الخرافة، فإذا كان قد استطاع أن يقدم نتائج ناجحة عن الطبيعة والمجتمع «إلا أنه ليس سيداً على الخرافة، وإنما الخرافة هي التي توجه تفكيره»[2].

لطالما زعم العلم نضاله ضد الخرافات التي كانت تقدم تفسيرات زائفة للظواهر الطبيعية، ولطالما انتسب العلم إلى العقلانية، وربط نفسه بالتجربة الواقعية، فهو يتتبع الخرافات ينقضها واحدة تلو الأخرى، ليقيم مكانها تفسيراته الموضوعية، ولطالما نسب العلم الخرافة إلى الدين، ولعل هذا ما دفع فيرابند إلى نسبتها إلى العلم، لأنه لا يرى في العلم سوى دين جديد، ينافس بنفس الخرافات الديانات السائدة... «حُكم العالِم على المجتمع يقبل بوجه عام، وبنفس التبجيل الذي كان يقبل به حكم الأساقفة والكرادلة من زمن ليس ببعيد

(1) فيرابند: بول: كيف ندافع عن المجتمع ضد العلم، مقالة ضمن كتاب: الثورات العلمية، تحرير إيان هاكينج، ترجمة السيد نفادي، دار المعرفة ـ الإسكندرية، 1996، ص231.

(*) في الأصل مذهب مسيحي مخالف للعقيدة الكاثوليكية، ومدان من قبل الكنيسة بهذا المعنى يستخدم فيرابند الكلمة، وإن كان تاريخ الكنيسة، وصراعاتها يعطينا معنى آخر أكثر ثراء، يضيق المجال عنه.

(2) المرجع نفسه، ص239.

جداً. . . العلم قد أصبح الآن جائراً مثله في ذلك مثل الأيديولوجيا تماماً، وحق علينا الآن أن نناصبه العداء»[1].

حاولنا في الصفحات السابقة ـ أن نقدم تصوراً للعلم يؤكد على طابعه النسقي، وحقائقه الظنية، وحدوده التي إذا تجاوزها غدا في عماء مكين، ولم يكن هدفنا من ذلك التشكيك في العلم، أو إدانته، وإنما أردنا تقديم تصور (موضوعي) للعلم يحاول أن يرسم له صورة أقرب ما تكون إلى حقيقته بصفته ممارسة بشرية حول الوقائع الطبيعية بقصد الفهم والتنبؤ.

وما دام العلم ممارسة بشرية، فهو محكوم بالشرط البشري، وما يفرضه من خطأ، ليس مدانا في حد ذاته، وإنما هو مصدر مثمر للحقيقة، فالحقائق وليدة الأخطاء، لأن أول خطوة على طريق الحقيقة هي الاعتراف بالخطأ فالخطأ لا ينفك عن الصواب، إذ بضدها تتميز الأشياء.

تصورنا للعلم إذن يهدف إلى حماية العلم من (مولدي الأفكار) الذين يحاولون سحب شرعيته، التي اكتسبها بالكثير من المثابرة، وإعادة النظر، والاعتراف بالأخطاء، إلى نشاطهم الذي يتنكب السبيل التي جعلت من العلم ما هو عليه من صدقية. فمولدو الأفكار يدعون استخدام المنهج العلمي في ميادين (مجال الدين هو الذي يهمنا هنا) لا تلائمه، بل لا يمكن ـ بالمعايير العلمية ـ تطبيقه فيها، من أجل إسناد رؤاهم، وتصوراتهم بسلطة العلم، وهذا ما لا نقرّه.

لكننا نقرّ للعلم نجاحاته في مجال العلوم التطبيقية، لكننا لا نقر أن نتائجه في هذا المجال نهائية ـ وهو نفسه لا يقرّ ذلك. . . . وإنما هي كشف عن حقائق ساهم العلم ذاته في بنائها، ومن ثم فهو مؤهل لأن يفككها في مسيرته، ويعيد

---

(1) المرجع نفسه، ص230.

تركيبها بشكل مغاير ليكتشف حقائق جديدة، وتظل حقائق العلم عرضة للتكذيب من قبل العلم ذاته، في المجال الذي أثبت فيه العلم قدرة فائقة على تقديم نتائج ممتازة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يمكن استخدام العلم لتقديم شرعية لاستنتاجات في ميادين، لم يوضع النسق العلمي أصلاً للتعامل مع وقائعها.

بناءً على هذا التصور، فإن (العلوم الإنسانية) لا تكتسب صفة (العلم) إلا من طريق المجاز، وهذا المجاز بالذات ـ حين يستخدمه العلم ـ فإنه يفقده الكثير من علميته، قصدت الأفكار. فهي علوم بالمعنى الديكارتي الذي أوردناه في تعريف العلم، والأفكار بطبيعتها تستعصي على التجربة، والتجربة هي مطية العلم، فلا يبدو لنا إذن أن (العلوم الإنسانية) مؤهلة لأن تعدّ نتائجها في نفس مستوى نتائج العلوم التجريبية، لأنها تقع خارج دائرة القياس الدقيق، والتجربة التي يمكن إعادتها للتثبت منها. . . . ومن ثم، فإن استخدام هذه العلوم (علوم الأفكار) لإصدار حكم ـ يوصف بأنه علمي ـ على الدين ـ الذي يقع هو الآخر خارج نطاق العلم، قد لا يكون مبرراً علمياً، ذلك ما سنحاول البرهنة عليه في الفصل التالي. . .

الفصل الخامس

الدين في ميزان العلوم الإنسانية

I) خصوصية المجال الديني

1 ـ تعريف الدين.

2 ـ تفسير الدين.

3 ـ نقد النصوص لنقض العقائد.

II) أركون: قياس الغائب على الشاهد

1 ـ منهجه.

2 ـ محددات القراءة.

3 ـ قراءة نص بنصوص.

الفصل الخامس

الدين في ميزان العلوم الإنسانية

I ـ خصوصية المجال الديني:

سادت علاقة عدائية في تاريخ الأفكار الأوروبية بين ثلاثة مفاهيم مركزية: الدين، والعلم، والأيديولوجيا. فمنذ كونت عد الدين مرحلة من مراحل تطور العقل البشري في سعيه الحتمي نحو الحالة الوضعية، حيث يسود العقل العلمي ولا تعود ثمة ضرورة للدين إطلاقاً. ومنذ نابليون عدت الأيديولوجيا نقيض العلم ثم يأتي فيورباخ ليشن حملته العنيفة على الدين. تلك الحملة التي سيتبناها ويعمقها ماركس فيلحق الدين بالأيديولوجيا، ويوسع الهوة بين هذه والعلم. وبذلك غدا العلم مصلاً ضد الدين، وغدا الدين جزءاً من الأيديولوجيا والأيديولوجيا نقيض العلم. وإذا كنا قد حاولنا تعريف العلم فإنه ينبغي علينا محاولة تعريف الدين، والأيديولوجيا. وقد اخترنا أن نبدأ بتعريف الأيديولوجيا لنرى مدى صحة الزعم القائل إن الدين ليس سوى أيديولوجيا، أقامها بشر للسيطرة على بشر آخرين. مر مصطلح أيديولوجيا (علم الأفكار = Ideology) بتقلبات عديدة على مرّ التاريخ الفكري الأوروبي. ظهرت اللفظة لأول مرة عند الفيلسوف الفرنسي (ديستوت دوتراسي = DESTUTT DE TRACY) في أغسطس من عام 1798 حيث أوردها في المذكرة الثالثة من (مذكرات عن ملكة

التفكير) ثم أعاد استخدامها بوصفه أستاذاً في (المعهد الوطني) في السابع والعشرين من مايو 1799 في بحثه «مقال في بعض مسائل الأيديولوجيا المتضمنة برهاناً جديداً على أننا مدينون بمعرفة الجسد إلى الإحساس بالمقاومة وعلى أن من غير الممكن أن يكون لحكمنا من فعل قبل هذه المعرفة، نظراً لانعدام قدرتنا على تمييز مدركاتنا الحسية المتوالية بعضها من بعض»[1].

كان استخدام مصطلح الأيديولوجيا لأول مرة استخداماً يحاول أن يدل على معرفة علمية. فقد استخدمت في بحث يحاول ربط الإدراك بالحسّ عن طريق البرهنة. وقد حاول دوتراسي نفسه تعريف الأيديولوجيا في هذا الاتجاه باعتبار المصطلح «يفيد العمل الذي يجب القيام به، لا العلم الذي ينبغي أن ينتج هذا العمل»، وأنه «لا يفترض شيئاً مما هو مريب ومجهول، ولا يثير في الخاطر أية فكرة سببية»[2].

أضف إلى ذلك أن دوتراسي كان يحذر قراءه قائلاً «أصدقائي الشباب، احذروا الشعراء، والفلاسفة الذين يفكرون مثلهم، بوحي من خيالهم، لا بوحي من الواقع»[3]. وهكذا ارتبط مصطلح الأيديولوجيا في ذهن مبتكره بالواقع والعمل، ونبه بإلحاح إلى أنه يبعد كل البعد عن الشطح والخيال. . كان دوتراسي إذا يشيد علماً جديداً، يستوحي مناهج العلم ووسائله المعروفة أيامه. وقد كان الذين تابعوه في هذا الاتجاه، الذين سيسميهم نابليون باحتقار (الأيديولوجيين) ـ من خيرة علماء عصره. . فكانوا «أطباء، ومستشرقين، وفيزيائيين، وكيميائيين، وعلماء طبيعة، وباختصار علماء ممارسين»[4] من أمثال «قولين»، و«كابانيس» و«ينيل». وقد أراد هؤلاء جميعاً انطلاقاً من خلفيتهم العلمية «رفع العلوم

(1) دوبريه، ريجيس: نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1 ـ 1986، ص128.

(2) المرجع نفسه، ص130.

(3) المرجع نفسه، ص130.

(4) المرجع نفسه، ص129.

الأخلاقية والسياسية إلى مرتبة العلوم الفيزيائية والطبيعية»[1]. كانت الأيديولوجيا في أصولها (العلمية)، تنطلق من داخل العلم لتجلب إليه مواضيع جديدة، وتفتح أمامه آفاقاً واسعة. كانت محاولة لإضفاء الشرعية العلمية على أنشطة بشرية رأتها من الأهمية بحيث لا ينبغي أن تظل بمعزل عن الطرائق العلمية الصارمة ذات النتائج الجيدة. فالأخلاق والسياسة يؤثران في حياة الإنسان أكثر مما تؤثر فيها الأجسام الصلبة والسوائل، والكواكب السيارة. وما دامت هذه المجالات قد حظيت بطرائق بحث ناجعة، مكنتها من إعطاء نتائج دقيقة، فمن باب أولى أن تطبق هذه الطرائق على الأخلاق والسياسة.

لقد كان لهؤلاء الرواد خلف لامعون في الثقافة الغربية من أمثال (سان سيمون) وسكرتيره (أوغست كونت) و(تين) و(شوبنهاور)... «لكن نابليون انتصر بالإجمال»[2]، فقد لاحقت الأيديولوجيين الوصمة التي ألحقها بهم نابليون، وأربى فيها ماركس، فغدا الأيديولوجي يعرف بأنه «صاحب أوهام، ما ورائي، متفيقه. واحتفظت الأيديولوجية بحق المواطنة بوصفها «تجريداً لا يرتكز على شيء حقيقي، ولا يفضي إلى شيء عملي»[3]. وبذلك حدث التحول التاريخي لمصطلح الأيديولوجيا، الذي صيغ أصلاً للدلالة على تأسيس علم جديد (علم الأفكار) ليصبح نقيض العلم. ومع ذلك فقد احتفظت الأيديولوجيا ببعض دلالتها الأولى، وإن كانت جردت من أي إحالة إلى العلم، إذ يستخدمها الذين لا يتبنون حرفية الحكم النابليوني، المعزز بالتنظير الماركسي، للدلالة على «مجموع التمثلات التي يعيش الناس من خلالها علاقتهم بأوضاعهم المعيشية: الثقافة، طريقة الحياة، الأفكار، القيم والأذواق، الواعية وغير الواعية، لدى فرد، أو مجموعة اجتماعية»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص129.
(2) المرجع نفسه، ص130.
(3) المرجع نفسه، ص131.
(4) La Grande Encyclopédie. Larousse. Voire: iéologie.

لكن ذلك لا يمنع مؤرخي العلم المعاصرين من الاختلاف حول صلة الأيديولوجيا بالعلم. فكارل بوبر يرى في الأيديولوجيا «نظرية لا علمية، أو معتقداً، أو وجهة نظر إلى العالم تجتذب، أو تثير اهتمام الناس بما في ذلك العلماء أنفسهم»[1]. تتحدد الأيديولوجيا عند بوبر بكونها (نظرية لا علمية)، لكنها مع ذلك تثير اهتمام العلماء! هنا يتسرب الغموض إلى تحديد بوبر فأي نوع من الإهتمام يوليه العلماء للأيديولوجيا؟ فإن كان اهتماماً أيديولوجياً، أصبح العلماء أيديولوجيين، وإن كان اهتماماً علمياً غدت الأيديولوجيا موضوعاً للعلم، وهو ما لا يجيزه تحديد بوبر للأيديولوجيا! إذا كان بوبر يخرج الأيديولوجيا من دائرة العلم، فإن (فيرابند) ينظر إلى العلم بصفته نشاطاً أيديولوجيا «فالعلم إحدى العديد من الأيديولوجيات التي تدفع المجتمع إلى الأمام، وينبغي أن يعامل على هذا النحو»[2].

لعل هذا هو آخر التقلبات التي مر بها المصطلح عبر تاريخه الحافل. فإذا كانت دائرة العلم قد أغلقت في وجهه بشكل مبكر، فإن مجاله ما انفك يتسع ليشمل العلم ذاته. فإذا كان بإمكان العلماء أن يبرهنوا على أن الأيديولوجيا ليست علماً، فإن الأيديولوجيين (بالمعنى الأول) قادرون على البرهنة على أن العلم ليس سوى أيديولوجيا. فقد «أنجز العلم العديد من الأشياء، ولكن الأيديولوجيات الأخرى قد أنجزت أيضاً، ويقدم العلم غالباً بصورة نسقية، ولكن الأيديولوجيات الأخرى تقدم هي الأخرى بصورة نسقية»[3].

تتذبذب علاقة الأيديولوجيا بالعلم بين التناقض التام، والتماهي التام. إذا لم تكن هناك إمكانية لرفع الأيديولوجيا إلى مستوى العلم، فمن الجائز حطّ العلم إلى مستوى الأيديولوجيا، ما دامت هناك أوجه تشابه بينهما حسب فيرابند على مستوى البنية، والإنجاز. فكلاهما نسق يقدم رؤية شمولية للواقع، وإن

(1) بوبر: عقلانية الثورات العلمية، مقالة ضمن كتاب الثورات العلمية، ص151.

(2) فيرابند: كيف ندافع عن المجتمع ضد العلم، ص237.

(3) المرجع نفسه، ص237.

اختلفت ميادين نشاطهما؛ فالعلم يختص (أو يفترض به) بالوقائع المادية، بينما تسرح الأيديولوجيا في مجال الأفكار الواسع، سواء تعلقت هذه الأفكار بالوقائع الطبيعية (دون إمكانية البرهنة عليها تجريبياً)، أو الوقائع الفكرية والثقافية.

وهكذا، يسعى حماة القلعة العلمية (العلمانيون) إلى جعل الأيديولوجيا مكباً للأفكار التي لا يمكن إخضاعها للمنهج العلمي، مثل الفلسفة، والدين. وتجلى هذا التلاقي بين الأيديولوجيا والدين لدى اشتراكيي القرن التاسع عشر، فقد كتب (جوريس) الاشتراكي الفرنسي، «ستكون الاشتراكية شبيهة بوحي ديني عظيم»[1].

وقد سارت الماركسية في نفس الاتجاه، وإن ظلت تدعي انتسابها للعلم، وشجبها للأيديولوجيا، والبرجوازية. لكن واقع الماركسية كان يظهرها بمظهر الدين في عقائدها وطقوسها «فما أن تحول النقد الماركسي للدين تباعاً إلى قوة مادية، على صعيد المحسوس حتى ألغى نفسه روحاً للحزب» و«عقيدة للدولة»)[2].

تبدو طبيعة الأيديولوجيا ـ أياً كانت ـ وكأنها تتجه بها إلى أن تصبح عقيدة دينية. ذلك أن أصحاب الأيديولوجيا يجيِّرون لها كل وظائف الدين الغيبية والدنيوية. فهي تصبح عقيدة، تشجب العقائد، وتفرض طقوسها مع حظر أي طقس آخر. ومن ثم لا تفعل الأيديولوجيا أكثر من تأميم الشأن الروحي كما تؤمم الممتلكات. لهذا يرى ريجيس دوبريه، أن فهم الأيديولوجيا يقتضي فهم الدين أولاً، لأن الأيديولوجيا لا تفعل أكثر من محاكاة الدين «تشريح الدين مفتاح تشريح الأيديولوجيا ومعلوم أن ليس الدين هو الذي يحاكي الأيديولوجيا بل العكس الصحيح»[3]. لكن محاكاة الأيديولوجيا للدين لا تعني أن هناك

---

(1) المرجع نفسه، ص380. وقد رأينا في الفصل الثاني نماذج من نصوص الاشتراكيين في القرن التاسع عشر، تدل على تصورهم الديني للاشتراكية.

(2) المرجع نفسه، ص333.

(3) المرجع نفسه، ص124.

تطابقاً بينهما، فمهما فعلت الأيديولوجيا فإنها تظل محاولة، موفقة إلى حدّ ما، لإقامة دين بشري يرتكز على شجب الأديان. وتظل الأديان متميزة عن الأيديولوجيات، وإن حاولت هذه النهوض بوظائفها، متنكرة لها. فالدين في طبيعته، يتجاوز الأيديولوجيا في بعده الروحي الذي لا تستطيع أن تنهض به. . . فكما أن العلم يعجز عن أن يكون ديناً، فإن الدين أكثر من أيديولوجيا، وهو ما سنحاول البرهنة عليه في الصفحات القادمة.

1 ـ تعريف الدين:

حاول العلمانيون على مرّ العصور اختزال الدين في الوظيفة الأيديولوجية، باعتباره شكلاً من أشكال الوعي الزائف الذي يدرك به صاحبه الأشياء في تصورات غيبية بعيدة عن الواقع المادي، الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها العلمانيون. لكن هذه المحاولة التي كان هدفها القضاء على الدين لم تستطع الوصول إلى غايتها. ذلك أن الدين ظل دائماً حاجة بشرية بالإضافة إلى الحاجة الأيديولوجية، والعلمية التي يعترف بها العلمانيون. ورغم هذه الحملة لا يزال هناك أناس يعتقدون ديانات مختلفة، مما حمل علماء الإنسانيات على إنجاز محاولات لتعريف ما يطلقون عليه أحياناً الظاهرة الدينية. تقدم لنا (موسوعة لالاند) تعريفاً مطولاً للدين تقول فيه:

مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين:

1 ـ بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.

2 ـ بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.

3 ـ ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله»[1].

---

(1) لالاند، المجلد الثالث، مادة: دين.

من هذا التعريف يظهر لنا أن الدين يبدو لعلماء الإنسانيات ظاهرة مركبة تصعب الإحاطة بها، لذا قدم (لالاند) مجموعة من المرتكزات تضم إلى بعضها لتلخص لنا ماهية الدين، فالدين مؤسسة اجتماعية، وهذا ما يبين منذ الوهلة الأولى عن صعوبة دراسته بشكل استقصائي. فالمؤسسات الاجتماعية ظواهر إنسانية، مما يعطيها ميزة الحراك والتعقيد، ومن ثم صعوبة الدراسة. فالحكم الذي يصدر عليها اليوم هو حكم مشروط بزمانه ومكانه، مما يفقده الكثير من الموضوعية والحصافة العلمية. ورغم ذلك فإن لهذه المؤسسة خصائص تميزها من غيرها من المؤسسات الاجتماعية، فأفرادها ينتظمون في عبادات، وعقيدة وينتسبون إلى قوة روحية هذه المرتكزات الثلاثة (قارن التثليث النصراني) هي التي تميز الدين ـ بصفته مؤسسة اجتماعية ـ عن غيره من المؤسسات الاجتماعية، مثل الروابط الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية.

لكن هذا التعريف لا يتناول من الدين سوى المظهر الاجتماعي المؤسساتي، مما يعني أنه يكتفي بالنتائج الاجتماعية للدين لجعلها هي الدين كله، بينما يظل الدين في الواقع متعالياً عن هذه المظاهر التي ليست في حقيقتها سوى طريقة لتحقيق غاية الدين وهي الانتماء إلى قوة روحية. ومن ثم فإن الترتيب الذي أقامه لالاند ينبئ عن سوء فهم للظاهرة الدينية. فالنقطة الأخيرة هي الأولى في الواقع، فالانتساب إلى قوة روحية هو الذي سيحدد العبادات والعقائد وهكذا فإن غاية الدين الأولى هي الانتساب إلى تلك القوة الروحية التي ستحدد العبادات والعقائد التي على منتسبيها الالتزام بها.

هذا التقصير يستشعره (لالاند) فيقدم نصاً لبلوندل يعترف بصعوبة تقديم تعريف للدين يحدّد حقيقته «وكائناً ما كانت الانحرافات، أو التعارضات التي تحرفه (الدين) إما في اتجاه رمزية فكروية (أيديولوجية)، أو في اتجاه عبادة التماثيل، فإن من المهم أن نستخلص من نقاوته الأصلية والمنطقية، السّمة المميزة للدين، التي لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية (أكانت نفسانية،

أم ميتافيزيقية، أو اجتماعية) إحاطة كافية»[1]. يظل الدين إذن، مستعصياً على إحاطة العلوم الإنسانية التي لا تستطيع سوى ملاحظة مظاهره. وهذه المظاهر ليست سوى تعبير خارجي عن العقائد الدينية. وهذه العقائد التي تمثل جوهر الدين تظل عصية على التفسيرات الإنسانية. وهذا ما حملنا على القول إن هناك خصوصية في المجال الديني. وبالطبع فإن هذه الخصوصية لا يمكن أن يقرها إلا المؤمنون. فالدارسون الذين يتناولون الدين من زاوية العلوم الاجتماعية يحاولون ـ متسلحين بما تتيحه مناهج بحث العلوم الإنسانية دراسة الظاهرة باعتبارها ظاهرة إنسانية، وهذا سبب خلافهم مع المؤمنين. فحين يتحدثون عن الدين بصفته ظاهرة اجتماعية، يسلبونه ما يميزه بالنسبة للمؤمنين؛ البعد الإلهي.

لكن مشكلة مطبقي مناهج العلوم الإنسانية على الدين، هي أنهم لا يمكنهم الاعتراف بهذا الجانب الإلهي، لأنه خارج نطاق أدواتهم، وهم ملتزمون بما تقرّه هذه الأدوات واعترافهم بالجانب الإلهي في الدين يعني اعترافهم بالعجز عن الإحاطة بظاهرة اجتماعية يتوقون إلى أن يعطوا فيها كلمة الفصل، مثلما يفعلون مع غيرها من الظواهر.

يؤدي هذا المأزق بالدارسين الاجتماعيين إلى إطلاق أحكام يعوزها البرهان، ومن ثم يقلل ذلك من صدقية نتائجهم في مجال الدراسات الدينية. ففي مجال علم النفس سينظر فرويد ـ في كتابه مستقبل وهم ـ إلى الدين باعتباره مجرد عصاب تسلط على الإنسانية. أما علماء الاجتماع ـ وهم المعنيون، أكثر من غيرهم بالدين فسيختلفون في أحكامهم على الدين عقيدة وممارسة ففي حين عده كونت ـ كما مر معنا في الفصل الأول ـ مرحلة من مراحل تطور العقل البشري، سيعده مولر حدساً فطرياً لازم الإنسانية مذ كانت: «يبدو أن البشر كان

(1) ريتشارد، أ، أيفنز: الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسن قبيس، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1986، ص64.

لديهم دائماً حدس بالشأن الإلهي... وأن هذا الحدس معطى لديهم من معطيات التجارب الحسية»[1].

يحاول تيلر أن يحدد طبيعة هذا الحدس معرفاً الدين بأنه «اعتقاد بالقوى الروحية»[2]، لكن المشكلة تظهر لدى علماء الاجتماع عند محاولة تحديد الاعتقاد ذاته، فهم يتعاملون مع وقائع مادية، لكن الاعتقاد ليس واقعة مادية. لذلك يلجأ علماء الاجتماع إلى ما يعتبرونه دلالة على الاعتقاد، فيحاولون الإحاطة بالظاهرة الدينية من خلال رموزها المادية.

لكن هذه الرموز ليست هي جوهر الدين، وقد دأب الفلاسفة، أسلاف علماء الاجتماع على التعريف بالجوهر، والفصل! فتعريف الدين بمظاهره الخارجية يظل مقصراً عن تحديد المعنى الحقيقي للدين، فهناك دائماً شيء ما لا تحيط به الطقوس، لعله أهم ما في الدين، وتحاول الطقوس بشيء من التوفيق، يتفاوت بتفاوت ممارسيها، التعبير عن جوهر الدين وحين يكتفي عالم الاجتماع بتلك الطقوس لتعريف الدين، فإنه لا يفعل أكثر مما يفعله شخص يحاول الاستدلال بالبعرة على البعير. فهذا دليل وجود، لكنه ليس دليل ماهية. فلا تستطيع الممارسات أن تدلنا على طبيعة الدين، ورغم ذلك تظل ملجأ علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين.

فدوركهايم يعرف الدين بأنه «سستام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالمقدسات، أي بجملة من الأمور التي تعزل على حدة، ويضرب عليها الحرم. وهي معتقدات وممارسات توحد جميع الذين يتبعونها في جماعة معنوية واحدة»[3].

يطلق كنغ (أنثربولوجي أمريكي نشر عام 1892 مجلدين بعنوان الغيب،

---

(1) المرجع نفسه، ص153.

(2) المرجع نفسه، ص53.

(3) المرجع نفسه، ص220، للمزيد ينظر Durkheim E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

أصله وطبيعته، وتطوره) حكماً قاسياً على هذا السستام يذكرنا بذلك الذي أطلقه كونت من قبل، فهو يعدّ الدين «وهماً وآفة في وجه التقدم الذهني والخلقي، وأن الأقوام البدائية التي تؤمن بمثل هذه الخرافات، إن هي إلا بمثابة الأطفال الصغار»[1].

إذا كان ممارسو العلوم الإنسانية قد اختلفوا في تعريفاتهم للدين، فأطلقوا أحكاماً تعبر عن مواقف، أكثر مما هي نتيجة لدراسة موضوعية محكمة، فإنهم سيتفرقون كذلك، في محاولاتهم تفسير الدين بصفته ظاهرة اجتماعية متميزة عن غيرها من الظواهر.

2 ـ تفسير الدين:

قدم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون تفسيرات مختلفة للدين، ذهبت بهم مذاهب شتى تعود هذه الاختلافات لاختلافهم في فهم الظاهرة، ومن ثم زاوية دراستها، الذي يعود غالباً إلى اختلاف الزاوية التي نظروا إليها منها.

لكنهم غالباً أرادوا ردّ الدين إلى مصدر بسيط انطلقت منه العقائد والشعائر في تعقيد متصاعد. فقد فسر دوركهايم الدين بظاهرة الطوطمية التي عدها أساسه «فالطوطم هو في آن معاً رمز الإله، أو المبدأ الحياتي، ورمز المجتمع لأن الله والمجتمع أمر واحد بعينه»، يقول دوركهايم «إن إله العشيرة، المبدأ الطوطمي قد لا يكون بالتالي إلا العشيرة نفسها مشخصة ومتمثلة في المخيلة بموجب شكل الحيوان أو النبات المرئي الذي يتخذ طوطما»[2].

يعتمد دوركهايم على تخمين؛ فقد يكون إله العشيرة هو العشيرة نفسها، وقد لا يكون، وهذا يعني أن تحليله التالي لا يقوم على أساس متين، ما دام يقوم ـ في منطلقاته ـ على مجرد تخمين.

---

(1) المرجع نفسه، ص188، للمزيد ينظر Jhon, H. King, the supernatural: its origin, nature and evolution, 1892.

(2) دوركهايم: الأشكال البدائية للحياة الدينية، ذكره بريتشارد: ديانة البدائيين، ص223.

وهذا هو الإشكال الذي يواجه دارسي الظاهرة الدينية. فهم ينطلقون مما عدوه مظاهر دينية تمثّلت في معتقدات ما أسماه الأنثروبولوجيون الشعوب البدائية. فافترضوا أن المظاهر البسيطة للديانات كانت في أصل، كل دين. ومن ثم تطورت الديانات كما تطورت الكائنات العضوية ـ من مظهر بسيل إلى مظهر معقد، مثلته الديانات السماوية. . . .

لكن مشكلة الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع هي أنهم لا يمكنهم برهنة هذا الفرض، لذلك يكتفون ببناء فروض أخرى، وإقامة استنتاجات من تلك الفروض. فحين يقرر دوركهايم أن الله هو المجتمع وقد جرد ذاته، فإنه يقيم هذا الرأي على ملاحظاته للظاهرة الدينية في حدود ممارساتها الاجتماعية. ومن ثم فهو ينظر إلى جانبها الغيبي بصفته تجريداً لوقائع مادية، فالديانة عنده تصعد إلى السماء في مرحلة تعقيدها، ولا تهبط منها.

يستمر دوركهايم في هذا التحليل معتبراً أن «الديانة البدائية هي عبادة العشيرة. إن هذه العبادة هي عبادة طوطمية «كان يعتقد أن الطوطمية والسستام العشائري أمران متلازمان» وأن إله العشيرة هو العشيرة نفسها وقد ألهت، وأن الطوطمية هي أبسط أشكال الدين وأكثرها بدائية، وهي بهذا المعنى أكثر أشكال الدين المعروفة لدينا أصالة. وهو يعني بذلك أننا نجد الطوطمية في مجتمعات ذات بنية مادية ومجتمعية بسيطة جداً بحيث يسعنا تفسير ديانتها بدون الاضطرار لاستعارة أي عنصر من عناصر ديانة سابقة عليها. فدوركهايم يتفق إذن مع الذين يرون أن الطوطمية هي أصل الدين، أو أنها على الأقل أقدم أشكاله، ونعني بهم مكلينان وروبرستون سميث، ووندت وفريزر في مؤلفاته الأولى، وجوفون، وفرويد»[1].

لقد وجد كل هؤلاء في الطوطمية أصلاً يمكن الركون إليه لتفسير الدين لكن إجماعهم على الأصل لا ينفك ينحل إلى اختلاف حول تحليل الدين حيث

(1) المرجع نفسه، ص219.

تفترق بهم الطرق، بين من يعد الدين مؤسسة اجتماعية لا غنى عنها، وبين من يراه مجرد عصاب عانت منه الإنسانية وهي الآن في طور الشفاء منه. لكن عدّ الطوطمية أصل الدين لا يرتكز إلا على استنتاج قائم على ما توصل إليه الباحثون، فقد افترضوا أن أصل الدين لا بد أن يكون ممارسة بسيطة يمكن تفسيرها دون الرجوع إلى غيرها، واعتقدوا أنهم وجدوا هذا الشرط في الطوطمية، التي بدت لهم أبسط مظاهر الديانة التي تمّ الكشف عنها حتى الآن وهاتان الفرضيتان لا تنهضان على أساس سليم. فليس من الثابت أن العقائد والشعائر تتطور، كما تتطور الكائنات الحية، من البسيط إلى المركب، كما أنه لا شيء يثبت أن الطوطمية تمثل أبسط مظاهر الديانة. ومن ثم فإن التفسير القائم على الطوطمية يواجه صعوبات عبر عنها دوركهايم نفسه بقوله «إذا كان الدين قد نشأ عن خطأ بسيط، عن وهم، أو عن ضرب من الهلوسة، فكيف تسنّى له أن يكون شاملاً وعاماً، ومستمراً، وكيف كان لنزوة عبثية أن تولد الشرائع، والعلم والأخلاق! إن الإحيائية، أو أشكالها النمطية العامة، لم توجد في المجتمعات البدائية بل في مجتمعات متقدمة نسبياً كمجتمعات الصين، ومصر، وحوض البحر المتوسط القديم»[1].

ذاك هو المأزق الذي يواجهه الذين لا يرون في الدين سوى المساوئ. فما لا يمكن إنكاره هو أن حضارات عظيمة قامت على عقائد دينية كانت أساسها، فهل يمكن للوهم أن يشيد حضارة! ويؤسس علماً، ويقعد أخلاقاً!!!

إن قولاً كهذا ينقض قواعد العقل التي يريد علم الاجتماع أن يسطر بها تاريخ الدين ورفض هذا القول ينتج عنه تلقائياً أن الدين ليس وهماً، وهذا يطيح بمسلمات علم الاجتماع والأنثروبولوجيين. ورغم هذا التناقض الصريح سيستمر علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون في البحث الحثيث عن تفسيرات للدين تجهد في تأصيله في ممارسة اجتماعية اكتسبت بعض الخصوصية لتصبح ديانة تنتقل في

---

(1) المرجع نفسه، ص216.

أطوار متلاحقة نحو التعقيد. فقد «ظلت نظرية شارل دي بروس، أحد معاصري ومراسلي فولتير، التي تقول بأن الوثنية هي أصل نشأة الدين، سارية حتى أواسط القرن الفائت (19) هذه النظرية التي تبناها (كونت) هي التالية: إن الوثنية ـ على ما يقول البحارة البرتغاليون ـ هي العبادة التي يمارسها زنوج سواحل إفريقيا الغربية اتجاه الحيوانات والأشياء. وإن هذه العبادة تطورت فأدت إلى الشرك، ثم إلى التوحيد. ثم استبدلت هذه الأطروحة بنظريات صيغت بطريقة منمّقة، وتحت تأثير النفسيات الاستدعائية في ذلك العصر فولدت ما يمكن تسميته بنظرية الروح، أو نظرية النفس، وهما تعبران معاً، عن أن الإنسان البدائي إنسان عاقل، من حيث جوهره، رغم أنه لا يفسر الظاهرات المقلقة إلا بطريقة مغلوطة وخرقاء»[1].

يحتاج هذا التفسير إلى تفسير. فهو يرتكز على ملاحظات غير متخصصين. بل مجرد بحارة لاحظوا نوعاً من الممارسة الدينية في جزء من إفريقيا، فبنيت عليه نظرية تطورية في الدين، لتنتهي هذه النظرية بمفارقة عجيبة حين تؤكد أن الإنسان البدائي إنسان عاقل، «لكنه يفسر الظواهر المقلقة بطريقة مغلوطة، وخرقاء»، فأي دليل على عقل الإنسان البدائي، إذا كانت تفسيراته مغلوطة وخرقاء!.

تضاف إلى محاولة دوركهايم، ومحاولة دي بروس، محاولة أخرى لتفسير الدين هي تلك التي تنسب إلى سبنسر عالم الاجتماع الإنجليزي، الذي يرى أن أصل الدين يعود إلى عبادة الأجداد «إذ تتحول أرواح الآباء الأولين القدماء، وأرواح الأشخاص الأفذاذ إلى مؤلهات (عقيدة البشر المؤهلين بعد موتهم) كما تتحول الأطعمة البشرية الموضوعة على قبور الأموات إلى مهاريق وأضاحي من أجل ابتغاء رضوان الآلهة، ثم يخلص سبنسر إلى أن «عبادة الآباء الأولين هي أصل كل دين»[2].

(1) المرجع نفسه، ص1 ـ 75 للمزيد ينظر: CH. de brosses, du culte des dieux fetiches, ou parallèle de lencienne religion de l'Egypt avec la religion actuelle du nigritie, 1760.

(2) المرجع نفسه، ص180.

سيذهب فريزر في اتجاه تفسيري آخر يستعيد الحالات الثلاث كما صاغها (كونت) نقلاً عن أستاذه «سان سيمون»، فيرى أن البشرية قد مرت بنمو ذهني نقلها من السحر إلى الدين والعلم «إن ذوي الأذهان الثاقبة قد انتهى بهم الأمر على الأرجح إلى إدراك أن السحر لم يكن ليصل بهم إلى الغايات التي يبتغونها، لكنهم إذ عجزوا عن التغلب على مصاعبهم بوسائل تجريبية، عن مواجهة أزماتهم بفلسفة دقيقة، ما لبثوا أن وقعوا في وهم آخر، وظنوا أن بوسع بعض الكائنات الغيبية أن تساعدهم. ومع مرور الزمن أدرك ذووا الأذهان الثاقبة أن الأرواح لا وجود لها هي الأخرى فكان هذا الاكتشاف إيذاناً ببدء مرحلة العلم الاختباري».

يدخل هذا التفسير في دائرة تلك التفسيرات التي لا ترى في الدين سوى وهم يعود إلى الطفولة الإنسانية، وهي قد شفيت منه بدخولها عصر العلم، ولم يعد هذا النوع من التفسيرات السهلة، القائمة على آلية ذهنية تحتاج هي ذاتها إلى برهان، يستهوي أحداً. فالقول إن الدين مجرد وهم، أو ذهان لا يخبرنا عن حقيقة الدين بقدر ما يخبرنا عن طريقة معالجة متبني هذا الرأي لمواضيعه، فهو يتخلص منها عن طريق تصنيف سهل يعفيه من بحث شاقّ رصين لمعرفة حقيقة ظاهرة تمتاز بتعقيدها، وحساسيتها. . . .

لكن ذلك لا يمنع آخرين من محاولة البحث عن تفسير للدين في الأساطير، كما فعلت مدرسة الأساطير الطبيعية الألمانية التي كانت «تهتم بالدرجة الأولى، بالديانات الهندو أوروبية وكانت الأطروحة التي اعتمدتها تقول إن آلهة العصور القديمة، والآلهة إجمالاً في كل الأزمنة والأمكنة لم تكن إلا عبارة عن ظاهرات، طبيعية مشخصة: كالشمس، والقمر، والكواكب، والفجر، وعودة الربيع، والأنهار الكبرى، إلخ. أهم ممثلي هذه المدرسة كان ماكس مولر، وهو عالم ألماني ينتمي إلى فروع الأسطورة الشمسية»[1].

(1) المرجع نفسه، ص176.

تلك تفسيرات مختلفة لظاهرة واحدة. وهو دليل على أن المنطلقات والأدوات التي استخدمت للتعاطي مع هذه الظاهرة، ربما لم تكن ناجعة. لأن هذا الاختلاف، حدّ التعارض، يدل على أن هناك عجز عن تقديم تفسير مطابق لظاهرة الدين. فالتفسيرات كلها تنطلق من مسلمات لتنتهي إلى تخمينات. . . بل إن هناك من يرى أن لها دوافع أقل علمية من ذلك بكثير، إذ يعتقد برتشارد أن عدداً كبيراً من العلماء، الذين قدموا تفسيرات للدين «كانوا يفتشون في الديانات البدائية عن سلاح يتيح لهم، باعتقادهم، توجيه ضربة مميتة للمسيحية وقد وجدوا في هذه الديانات البدائية ضالتهم المنشودة. فإذا كان بوسع المرء أن يفسّر الديانة البدائية ويقوّمها، بأن يبين ما فيها من حماقات وسخف، وبأن يبرهن أنها لم تكن سوى سراب يستمد وجوده من توثب العاطفة، أو الوظيفة المجتمعية التي يقوم بها، ينجم عن ذلك أنه من الممكن، بنفس الطريقة، نزع الاعتبار عن الديانات الكبرى ثم إلغاؤها»[1].

قد لا يكون هذا هو الدافع الوحيد لدارسي الديانات، لكن وجود دارسين تحركهم هذه الأهداف يلقي ظلالاً من الشك على مجمل الدراسات التي تناولت الظاهرة الدينية خاصة أنها جلها تقدم صورة سلبية عن الدين باعتباره وهماً، أو عصاباً، وفي أحسن الأحوال أيديولوجيا تبرّر سيطرة الطبقات الحاكمة. وإذا صح حكم برتشارد، فإن هؤلاء الباحثين انطلقوا من حكم مسبق أرادوا له تعزيزاً عن طريق دراسة ديانات تعدها النصرانية ضلالات، فلم يكن هناك خطر في انتقادها، فأجهدوا أنفسهم في تبيان تهافتها، وهم يرمون من خلال ذلك، إلى إعلان تهافت النصرانية ذاتها، لأنها حسب تحليلهم، ليست سوى شكل متطور عن أشكال الديانات البدائية، لم يكن بوسعهم إذن نقد النصرانية خوفاً من الاضطهاد، فأرادوا النيل منها عن طريق الديانات البدائية.

وبذلك لم تكن منطلقاتهم موضوعية علمية، وإنما كانت أيديولوجية

(1) المرجع نفسه، ص168.

نضالية. . لذلك يقترح برتشارد أن نحاكم أفكارهم انطلاقاً من خلفياتهم الطبقية والدينية «فإذا شئنا أن ندرك كيف يؤولون العقلية البدائية، علينا أن نفهم عقليتهم بالذات، والموقع الذي كانوا يحتلونه، علينا أن نلج إلى طريقتهم في رؤية الأمور، وهي طريقة تتوقف على طبقتهم الاجتماعية وعلى جنسهم، وعلى عصرهم. أما بالنسبة لما يتعلق بالدين، فقد كانوا يعتنقون جميعاً، على حدّ علمي، شكلاً أو آخر من أشكال الدين. . فقد كان تيلور على مذهب الصاحبيين من البروتستانت، وكان فريزر كالفينيا، كما كان ماريث أنغليكانيا، ومالينوفسكي كاثوليكياً، بينما كان كل من دوركهايم، وليفي بريل، وفرويد من أصل يهودي»[1].

ستؤطر هذه الخلفيات ـ غالباً ـ رؤية هؤلاء الباحثين. حتى أولئك الذين كانوا ينتسبون للإلحاد كانوا منخرطين في نشاط ديني ضد الدين. فليس الإلحاد النضالي سوى ديانة رفض الديانات، فصاحبها مؤمن إيماناً عميقاً أن لا وجود لإله، مثلما أن الدين مؤمن بوجود إلهه. . .

لم تكن دراسة الديانات البدائية سوى محاولة لإصدار أحكام في ثوب «علمي» رصين لتطبق على الديانات السماوية، عبر قناة نظرية التطور التي سحبت إلى المجال الاجتماعي، رغم اعتراضات مؤسسها (انظر الفصل الأول)، لتستمد منها الدراسات الإنسانية بعض الشرعية العلمية، وهكذا سيتم الانتقال سريعا ـ بطريقة علمية! ـ إلى دراسة الديانات الكبرى بصفتها فروعاً لأصول الديانات البدائية «إن المؤلفين الذين عالجوا الديانة البدائية كانوا يرمون إلى تفسيرها بأصولها حتى يكون لهذه التفسيرات أن تفعل فعلها أيضاً بالنسبة للسّمات الأساسية التي يتصف بها كل دين، بما في ذلك الأديان الكبرى. ثم إن تفسير ديانة الشعوب البدائية ينبغي أن يكون ـ ضمناً أو علناً ـ صالحاً لتفسير أصل كل ما يمكن تسميته بالديانات «الأولى»، وإذن بالنسبة لديانة إسرائيل، وبالتالي لأصل المسيحية التي نشأت عنها»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص167.

(2) المرجع نفسه، ص169.

استخدمت الديانات البدائية إذن مجازاً لإثارة الشك حول الديانات السماوية بصفتها متطورة عنها. وسيصار إلى تعزيز هذا الشك عن طريق إخضاع النصوص المؤسسة للديانات السماوية (اليهودية، والنصرانية) للنقد التاريخي كما تأسس في العلوم الإنسانية وبذلك غدت «الكتب المقدسة» نصوصاً أدبية أو وثائق تاريخية تخضع لنفس آليات التحقق، في جانبها التاريخي، التي تخضع لها النصوص التاريخية، كما تمت الاستعانة بالدراسات الفيلولوجية[1].

وهكذا، ستغدو حقائق الكتب المقدسة أباطيل ما لم تثبتها نتائج الحفريات، أو تسندها نصوص أخرى، ليستخدم نقد النصوص لنقض العقائد.

3 ـ نقد النصوص لنقض العقائد:

أخضعت الكتب المقدسة (العهد القديم، والجديد) لدراسات نقدية تنهض على مكتسبات العلوم الإنسانية في مجالات فقه اللغة، ومقارنة النصوص، وإمكانية التحقق التاريخي. وبذلك استولى دارسون، يعلنون إلحادهم غالباً (هوبس، سبينوزا، فيورباخ) على النصوص الدينية محاولين تفسيرها وإعادتها إلى أصولها، ما اعتقدوا أنه أصولها. ولم يلحظ هؤلاء الدارسون أنهم وضعوا حاجزاً سميكاً بينهم وهذه النصوص حين انطلقوا من إنكار وجود المصدر (الله) الذي تدعي النصوص الانتساب إليه. وما دام الأمر كذلك، فإن إشكالية أصل النصوص قد حلت، فحين يستبعد الأصل الإلهي، لم يبق سوى الأصل البشري. ومن ثم فإن التفسيرات ستسير في اتجاه نقد النصوص القديمة مستخدمة، وبإفراط أحياناً آليات ذلك النقد. «فخلال عصر النهضة تعرضت التوراة لتحول يمكن الإفراط في تقديره، وليس من السهل أن

---

(1) الفيلولوجيا (Philology) علم الدراسة النقدية للوثائق المكتوبة، لتحديد علاقاتها داخل حضارة معينة. كما تهتم الفيلولوجيا بتاريخ الكلمات وأصولها. وهذا الجانب الأخير هو الذي طبقه المستشرقون بإسراف على نصوص الحضارة العربية الإسلامية. كما طبقه من قبل فرويد في كتابه: «موسى وتوحيد» لنقد نصوص العهد القديم. لمزيد ينظر يوسف حامد الشين: الأديان السماوية بين العقل والنقل. منشورات جامعة قاريونس بنغازي.

نأخذ بالحسبان كل فروقه وكل نتائجه، لقد كفت عن أن تكون تاريخاً لتصبح نصاً»[1].

ستؤدي هذه النقلة إلى أن تصبح التوراة شيئاً مخالفاً لما تدعي تماماً. فهي تقدم نفسها على أنها بداية تاريخ الخلق والخليقة بصفة عامة، وتاريخ شعب الله المختار بصفة خاصة. يمتزج في هذا التاريخ وحي (يهوه) للأنبياء وتدوين الأنبياء للأحداث الجسام التي مر بها شعب الله، في علاقته مع الأقوام، وفي علاقته مع الله ذاته. ولا يختلف المستويان بالنسبة للتوراة من حيث الصدق والدّقة. فما يدونه النبي هو ما حدث فعلاً، هو تاريخ حقيقي، سجل ثابت لا يرقى إليه الشك، مثله مثل الوحي تماماً.. أما جعل التوراة نصاً فيفضي إلى وضعها موضع الشك على أكثر من مستوى؛ على مستوى النص ذاته، من الذي كتبه، وعلى مستوى مضمون النص، هل يروي حقائق تاريخية، أم يقدم رؤية مؤلفيه للأحداث ورؤاهم عن العالم؟... إن صيرورة كتاب نصاً «تعني أن يكون مكاناً لمشكلات فقهية، وأن يخضع بالمناسبة نفسها، لنقد فقهي لغوي.. سوف يجري الاهتمام إذن بكشف صعوبات النص الداخلية والخارجية (في مرحلة أولى، لأجل معالجتها) وستكون هناك في ما بعد موجة ثانية موجهة من جهتها، انطلاقاً من الاختلافات الملاحظة على مستوى مختلف تماماً: على وضع الكتاب المقدس في حدّ ذاته»[2].

بذلك عدّ الكتاب المقدس (La sainte Bible) نصاً تسري عليه آليات نقد النصوص القديمة وستطبق هذه الآليات بصرامة نادرة، هدفها الأساسي كشف صعوبات النص (التعبير المخفف عن تناقضاته)، ومن ثم التشكيك في ما يقدمه بصفته وقائع ثابتة. ولما كانت هذه الطرائق تنتسب إلى العلم، فإنها وجدت في نفسها الثقة لنقد الكتاب المقدس «لكن هذا النقد وضع أيضاً طرائق لتعيين

---

(1) مورو، بيير فرانسوا: هوبس (فلسفة، علم، دين)، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1 ـ 1993، ص94.

(2) المرجع نفسه، ص94 ـ 95.

تحريفات النصوص، ونقاش إسناداتها ـ لماذا لا يجري الشيء نفسه بالنسبة للكتب المقدسة؟»[1].

لم يقف الدارسون طويلاً عند هذا السؤال، فسرعان ما طبق هذا النقد على العهد القديم فأعطى نتائج عدت حاسمة «يمكن القول عندئذ إن هناك في الأسفار الخمسة جملاً لا يمكن إطلاقاً أن يكون كتبها موسى (من بينها تلك التي تروي قصة موته، أو تلك التي تروي أوضاعاً، أو أحداثاً لاحقة)، سيتعين عندئذ الاختيار بين الاعتراف بأن بعض مقاطع أضيفت لاحقاً، أو التسليم بأن الكتاب بكامله كتبه شخص غير ذلك الذي يحمل اسمه. وفي الحالتين يتزعزع مستوى الصحة والأصالة إلى حدّ بعيد»[2].

لقد وصل النقد إلى بيت القصيد «زعزعة مستوى الصحة والأصالة إلى حدّ بعيد» وحين يتحقق ذلك تتوالى تداعياته بشكل حتمي. فالأديان قائمة على إيمان لا يتزعزع بصحة مصادرها، وحين يتسرب الشك إلى تلك المصادر يتهاوى الإيمان مثل قصور الرمال لعبت بها موجة عاتية. لا يحتمل الإيمان ذرّة شك، لأنه والشك نقيضان. وحين يبدأ المؤمن بالتساؤل عن مصدر كتابه المقدس، ويستعرض الخيارات يكون الشك قد هدم الصرح العتيق فاتحاً الآفاق أمام خيارات تنتهي كلها بزعزعة الإيمان. فلو اختار المؤمن أن (بعض المقاطع أضيفت لاحقاً) فإن ذلك سيفضي به إلى الشك في مقاطع أخرى. . . ولو اختار أن الكتاب بكامله كتبه شخص غير ذلك الذي يحمل اسمه، فإنه سيقتنع بأنه كان عرضة لعملية نصب. . .

هكذا، إذن لا يبقي النقد للمؤمن خياراً حقيقياً، وإنما يرغمه على الانسلاخ من إيمانه، أو على الأقل يلقي في روعه بذرة الشكوك لتنميها تحليلات أخرى، واستنتاجات تدعي الارتكاز على الوقائع «هذا التحليل يفضي

---

(1) المرجع نفسه، ص96

(2) المرجع نفسه، ص96.

إلى التمييز بين الخطاب المنسوب مباشرة إلى الله بالذات، والخطاب الذي يدور حول الله (تعليم الدين). إن الكتاب المقدس بكامله هو «كلام الله» بالمعنى الثاني، لكن ليس بالمعنى الأول. بالمقابل إن الوصايا العشر (أنا الرب إلهك، وآمرك) هي كلام إلهي بالمعنى القوي، في حين أن المقدمة (قال الله هذه الكلمات، وتكلم هكذا (تأتي على لسان كان التاريخ المقدس. وتأتي سلسلة من التمييزات الأخرى لتعزز هذا التاريخ وتكمله: حتى المعنى القوي، علينا أن نميز ما قاله الله بنفسه (الوصايا العشر)، واستعارات قدرته (تشكلت العوالم بفعل كلام الله) يضاف إلى ذلك أن اللغة التوراتية تستخدم باستمرار عبارة «الكلام» للدلالة على أثره: الشيء «تم كلامه»، تعني أن الشيء قد تم»[1].

بناء على إمكانية أن تكون (بعض المقاطع أضيفت لاحقاً) سيتم تقسيم الكتاب إلى عدّة مستويات تثار حولها الشكوك؛ فهناك كلام الله بالمعنى القوي، أي كلامه المباشر، وكلامه الذي يأتي على لسان غيره، أو تأثيره الذي ينسب إليه وبالطبع فإن الخطابين يتفاوتان في درجة نسبتهما إلى الله. فما يروى عن الله ليس في الحقيقة كلام الله، وإنما هو التاريخ المقدس ثم يظهر إشكال آخر، وهو مفهوم الكلام في اللغة العبرية، فهو لا يعني دائماً حرفية فعل التلفظ، وإنما قد يعني أثر ذلك الفعل.

لم يعد مفهوم كلام الله واضحاً في الأذهان كما كانت الحال عند المؤمنين، وإنما غدا مفهوماً إشكالياً ينبغي التركيز على غموضه وحمله معاني يصعب معها تحديد مفهوم واضح له «هناك أيضاً في الكتاب المقدس أمكنة يدل فيها كلام الله على كلمات تتفق مع العقل والعدل كائناً من كان الذي تلفظ بها، ويمكن حتى أن يتعلق الأمر بأوامر العقل والعدل، كما هي مكتوبة في قلب الإنسان»[2].

(1) المرجع نفسه، ص84.

(2) المرجع نفسه، ص84.

يعود معول النقد مرة أخرى ليكشف أن الكلام الذي يسند إلى الله بالمعنى القوي، يمكن أن يسند إلى غيره، فهو لا يختلف عما يأمر به العقل والعدل، ومن ثم فإن إسناده إلى الله لا يعطيه قيمة خاصة كما يدعي المؤمن فيمكن أن يكون الله قد تلفظ به، كما يمكن أن يسند وبنفس القوة، إلى العقل البشري ما دام لا يحتوي معنا يتجاوز هذا العقل. فما دامت الوصايا العشر مجرد نصائح أخلاقية، فإن إسنادها إلى الله ليس ضرورياً، إذ إن النبي ذاته، بالاستناد إلى قلبه وعقله يمكن أن تصدر عنه الوصايا العشر، وهي وحدها التي تبدو معبرة عن كلام الله بالمعنى القوي.

وأخيراً يصل النقد إلى النتيجة التي خطط لها منذ البداية «حين وصلنا إلى هذا الحدّ، أتممنا بالاستناد إلى الكتاب المقدس بالذات، وفي قراءة نصه الحرفي، عملية مزدوجة: لقد نزعنا قدسية القسم الأعظم من النص التوراتي (لأنه لم يعد يظهر ككلام الله بالمعنى القوي، أي الكلام الذي تلفظ به الله) لقد جرى التذكير بالطابع الإلهي للعقل البشري: بما أن كلام الله بالمعنى الأوسع يتجاوز الوحي، بمقدار ما يتضمن أيضاً القول والعدل في الروح الإنسانية وبين هذا التقييد وهذا التوسع، ما يبدو أنه ضاع إنما هو مفهوم الكتابة الموحى بها»[1].

أظهر النقد إذن أن القسم الأكبر من التوراة ليس كلام الله، وأن ما يمكن عدّه كلام الله يمكن أن يسند بنفس القوة إلى العقل البشري ذي الطابع الإلهي وبذلك يتم تقليص الحضور الإلهي بشكل ممنهج في الكتاب المقدس ليفقد هذا قداسته التي كان يستمدها من كونه كلام الله وينسحب الضباب من جديد على مفهوم «الكتاب الموحى به»، ليصبح مفهوم الوحي ذاته عرضة للتشكيك. . «إن القول إن الله. . تكلم في الكتاب المقدس، يعني أن الله لم يتكلم مباشرة بل بواسطة الأنبياء، أو الكنيسة»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص85.

(2) المرجع نفسه، ص85.

وهكذا فإن الكتاب المقدس لا يحوي كلام الله على الحقيقة إنما هو في الحقيقة كلام الأنبياء، أو الرسل، أو الكنيسة، منسوباً إلى الله. وما ينبغي التحقق منه هو هذه النسبة وقد توصل النقد في ذلك إلى نتيجة مهمة مفادها أن القسم الأعظم من الكتاب المقدس ليس كلام الله، وما يمكن عدّه كلام الله بالمعنى القوي يمكن أن يكون كلام أي عقل بشري. والنتيجة أن الكتاب يتمترس من خلف صفة لا يستحقها: القداسة؛ فهو نص بشري ينبغي إخضاعه لنفس آليات النقد التي تخضع لها النصوص القديمة. وأول خطوة على هذا الطريق هي إفراغه من الحضور الإلهي المزعوم..

سيترسم باروخ سبينوزا (Baruch spinozal 1632-1677) خطى توماس هوبس (Thomas Hobbes 1588-1679) الذي وضع دعائم هذا النقد، فيخضع التوراة لآليات ومناهج العلوم الإنسانية الشائعة أيامه. لكنه سيصعدها حتى يرى فيها مطابقة لمناهج العلوم التطبيقية (يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب. ألخص هذا المنهج فأقول إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب)[1].

تبدو دعوى المطابقة بين مناهج العلوم الإنسانية ومناهج العلوم الدقيقة دعوى عريضة، تحتاج إلى سند. فليست مادة العلوم الإنسانية محدّدة بدقة، ولا مناهجها خاضعة للتقييم والقياس الدقيق فالاشتغال على وثيقة لا يمكن أن يطابق

(1) سبينوزا، باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، 1971، ص242.

الاشتغال على مادة صلبة، أو سائلة! ذلك أن الوثيقة موضوع دراسة ملتبس بطبعه، وليست هناك إمكانية لإزالة هذا الالتباس بشكل نهائي. فالوثيقة حين تكون نصاً (وهو ما يهمنا هنا) لا تقدم الواقعة ذاتها، وإنما رواية عن الواقعة. ومن ثم فإن الدارس يخضع الرواية للفحص دون إمكانية التعامل مع الواقعة ذاتها التي لم تعد في متناوله، إذ لم يبق منها سوى أثر التبس بمؤثرات خارجية جمّة كادت تجعله أثراً بعد عين. فلغة النص، وموقف كاتبه الأول، وإضافات، وتحريفات ناسخه.. كل ذلك يقوم حاجزاً بين الدارس والواقعة ذاتها. وليس الأمر كذلك بالنسبة للوقائع الطبيعية التي يتناولها الباحث بشكل مباشر. وحين يقارن سبينوزا بين «جمع المعطيات التقنية» والحصول على «معرفة تاريخية مضبوطة»، فإنه يتغاضى عن فروق جوهرية بين الحالتين.

فجمع المعطيات التقنية يظل ممكناً مع الاحتراز من الوقوع في الخطأ، وتوفر إمكان عزل وقياس المعطيات التي يحتاجها الباحث، بينما يكاد يستحيل معرفة التاريخ بشكل مضبوط.

ذلك أن وسائل الضبط التاريخية وسائل تقريبية، لأن الوقائع التاريخية لا يمكن عزلها، فهي تحدث مرة واحدة ضمن شروط زمانية ومكانية. وما يفعله المؤرخ هو وضع تخطيط اعتماداً على شاهد ترتفع، وتنخفض درجة صدقيته. وبسبب هذه النواقص الملازمة للمنهج التاريخي، فإنه من الصعب عدّه منهجاً علمياً، بالمعنى الذي يذهب إليه سبينوزا. وهكذا، فإن دعوى الحصول على (معطيات ومبادئ يقينية) عن طريق معرفة تاريخية مضبوطة، تظل مجرد دعوى، ومن ثم فإن الاستنتاجات التي تبنى على هذه الدعوى تظل مفتقرة إلى الكثير من الصدقية...

يوجه سبينوزا هذه الاستنتاجات وجهة محدّدة، تهدف إلى معرفة (فكر مؤلفي الكتاب). وبذلك يحدد سبينوزا زاوية اشتغاله على الكتاب المقدس منذ البداية، فهو إذن ينتمي إلى عدّة مؤلفين، وبذلك يتم استبعاد ـ منذ الوهلة الأولى ـ مصدره الإلهي المزعوم. فسبينوزا سيتعامل مع نصوص كتبها أنبياء إسرائيل،

متغاضياً عن دعوى هؤلاء الأنبياء بأنهم إنما يسجلون تاريخاً مقدساً يطغى فيه الحضور الإلهي بصفته المصدر والفاعل الوحيد. . .

يستمر سبينوزا في عرض منهجه قائلاً «يجب أن تفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع»[1]. بعد دراسة النص في بنيته الداخلية، وجمع المعطيات التاريخية المصاحبة لإنتاجه، سيتجه سبينوزا إلى مؤلفي الكتاب المقدس، يدرس حياتهم والظروف التي أحاطت بهم، وهم يؤلفون الكتاب المقدس، والخط التاريخي الذي سار عليه النص حتى وصل إلى سبينوزا «يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي لكتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أعني سيرة مؤلف الكتاب، وأخلاقه، والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو وفي أي مناسبة كتب كتابه، وفي أي وقت، ولمن، وبأية لغة كتبه. كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدة: كيف جمع أولاً، ما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيراً كيف جمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة؟ أقول: إن الفحص التاريخي يجب أن يتضمن كل هذا»[2].

بهذا سقط النص المقدس من عليائه، ليغدو مجرد وثيقة تخضع بصرامة لمنهج الفحص التاريخي. فالنص يعود إلى مؤلفين معروفين، أنتجوه ضمن شروط تاريخية معينة. ولفهمه ينبغي الإحاطة بتلك الظروف. أضف إلى ذلك أن سيرة المؤلف نفسه ذات أهمية قصوى لمعرفة معنى النص، وطريقة اشتغاله، فالبنية النفسية، والأهداف الشخصية للمؤلف، كلها ـ مع غيرها ـ تشكل مظاهر النص، ومن ثم المحدد الأول لمعناه، والكاشف عن استراتيجيته.

---

(1) المرجع نفسه، ص244.

(2) المرجع نفسه، ص246.

لكن سبينوزا يعترف أن هذا المنهج الذي يعدّه «المنهج الوحيد الصحيح»[1] يواجه صعوبات جمّة. لكنه يسارع فيؤكد أن الصعوبات لا تعود إلى عدم كفاءة المنهج، وإنما تعود إلى أن الناس تنكبوه طويلاً، فغدا منهجاً غير سالك «ولا شك أننا نسلم بأن هذا المنهج لا يكفي لتوضيح كل ما تتضمنه التوراة، ولكن ذلك لا يرجع إلى نقص في المنهج، بل يرجع إلى أن الطريق الذي يدعو إليه، هو الطريق القويم، والصحيح الذي لم يتبعه الناس، ولم يسلكوه من قبل، بحيث أصبح على مرّ الزمان وعراً يكاد يستحيل السير فيه»[2].

تلك هي مقاربة سبينوزا ـ الدنيوية جداً ـ للنص الديني. فهو بالنسبة له نص كغيره من النصوص، ألفه بشر استجابة لمتطلبات تاريخية. ولمعرفة بنيته وقيمته ينبغي إخضاعه للمنهج التاريخي. وإذا كان سبينوزا يعترف للكتاب بالقداسة، فإن ذلك يعود إلى أنه يعلم الفضيلة، ومن ثم فإن البرهنة على قداسته يجب أن تتجه إلى البحث عن ما إذا كان الكتاب يعلم الفضيلة الخلقية «فيجب إذن أن نستنتج قدسية الكتاب من دعوته إلى الفضيلة الحقة فحسب». إذن لا ينبغي البحث عن قداسة الكتاب ـ إن كانت له قداسة! ـ في مصدر إلهي مزعوم (تم استبعاده منذ الوهلة الأولى). وإنما ينبغي البحث عن القداسة في تعليم الكتاب. قصة الأصل بالنسبة لسبينوزا ـ حسمت في أن مؤلفي الكتاب هم الأنبياء. ومن ثم فإن تحوير مصدر قداسة الكتاب من أصله الإلهي، إلى تعليمه ليس سوى محاولة لمهادنة الدِّيِّنين. فقد يكون الكتاب مقدساً حقاً لكن ذلك يرجع إلى تعليمه الفضيلة، التي يمكن أن يعلمها العقل البشري ذي الطابع الإلهي.

هذه الاحتياطات ـ وإن بدت واهية ـ فرضتها على سبينوزا شروط عمله، وظروف الاضطهاد التي تعرض لها. فقد نبذته الطائفة اليهودية، ولم يكن

(1) المرجع نفسه، ص258.

(2) المرجع نفسه، ص244.

النصارى ليرحبوا به، لكن حقيقة عمله، كانت تهدف إلى نزع القداسة عن التوراة أولاً، ومن ثم عن جميع الكتب المقدسة.

بعد سبينوزا بقرون سيأتي فيلسوف آخر هو الألماني لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feurbach 1804-1872). فيطور في الدين نظرية تتماشى وروح القرن التاسع عشر الإلحادية، مما سيحرره من احتياطات سبينوزا. فنظر في كتابه (جوهر المسيحية) للإنسان الإله، مؤكداً أن الله ليس سوى إسقاط لما في الإنسان من صفات الكمال على كائن خارجي تصوره، ومن ثم فالإنسان هو الذي خلق الله، وليس العكس.. «إن وعي الله هو وعي الإنسان، ومعرفة الله هي معرفة الذات البشرية»[1].

على ذلك بنى فيورباخ نظريته في الاغتراب الديني، التي تقوم على أن الإنسان يجد نفسه مغترباً في العقائد والممارسات الدينية عن ذلك الإله الذي ليس في الحقيقة سوى تخارج الذات البشرية. فالإنسان يسقط صفات الكمال على الله، مبقياً لنفسه كل النواقص بحيث يصبح الإله كل شيء، والإنسان «لا شيء» لتفصل بنيهما هوة لا يمكن ردمها. للقضاء على هذا الاغتراب سيحاول فيورباخ أن يحدد العلاقة السليمة ـ في رأيه ـ بين الله والإنسان باعتبار الأول رمزاً لكمال الثاني. ومن ثم فبدل تصور إله مفارق للإنسان علينا أن نعيد للإنسان صفاته الإلهية. على هذا الأساس يقيم فيورباخ ديناً جديداً؛ فقد «ألغى كل فلسفة، وكل دين ليفرض مكانهما فلسفة الإنسان، وديناً جديداً يجعل من الإنسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالإنسان، ملغياً بذلك الإله، ومؤلهاً الإنسان»[2].

بذلك تنحلّ مشكلة الاغتراب، فيستعيد الإنسان ما كان قد فقده لصالح إله موهوم «عندما يتعرف الإنسان على نفسه بشكل حقيقي، ويعرف أنه مصدر

(1) Lencycleopedie, larousse, vol,8, P.4867.

(2) فيصل دراج: الاغتراب، مقال ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص82.

الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الإنسان نفسه كمصدر لكل حقيقة»[1] سيكون لأفكار فيورباخ أثر عميق لدى يسار الشباب الهيغلي[*]، خاصة ماركس الشاب. ورفيقه أنجلز الذي سيكتب بحماس كبير عن كتاب فيورباخ (جوهر المسيحية) قائلاً: «لكي يكوّن الإنسان فكرة عن هذا الكتاب ينبغي أن يكون قد أحسّ في ذاته فعله التحرري. لقد كان الحماس عاماً: أصبحنا كلنا ـ لفترة وجيزة ـ فيورباخيين»[2].

ومن قبل كتب ماركس ـ وبنفس الحماس ـ «أطروحات حول فيورباخ» عام 1845 فاعتمد على «جوهر المسيحية» لبلورة مفهوم الاغتراب الذي سيحتل مكانة مركزية في فلسفة ماركس حول العمل. وإلى فيورباخ عموماً يعود التيار الإلحادي في القرن التاسع عشر، الذي لا يرى في الدين سوى وهم ينبغي تحرير الإنسان منه.

لكن هذا التيار ضم بين صفوفه جذريين، ومعتدلين. فقد كان (أرنست رينان) (Ernest Renan) مجاهراً بإلحاده، لكنه مع ذلك احتفظ للدين بمكانة احترام في نفسه، ربما تعود إلى الدروس التي تلقاها في شبابه حين كان يخطط لأن يصبح رجل دين. فقد كتب في كتابه (أصول المسيحية) يقول: «لنحافظ إذن على المسيحية بكل إعجاب لقيمتها الأخلاقية الرفيعة، لتاريخها المجيد، ولجمال كتبها المقدسة. هذه الكتب بكل تأكيد، ينبغي أن نطبق عليها قواعد التأويل، والنقد التي نطبقها على الكتب، لكنها تمثل أرشيفاً دينياً للإنسانية، ومن ثم فإن مكامن الضعف فيها تحتوي ما هو جدير بالاحترام»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص82.

(*) الجدير بالذكر أن النزعة الإلحادية لدى اليسار الهيغلي ترجع إلى ملهمهم هيغل، فهو أول من أثار الشكوك حول شخصية المسيح في كتابه (روح المسيحية ومصيرها). للمزيد ينظر يوسف حامد الشين: مبادئ فلسفة هيغل: منشورات جامعة قاريونس بنغازي ط1 ـ 1997.

(2) L'Encyclopedie Larousse, P.4867 Renan, Ernest, Origines du Christianisme: Marc- Aurele, Chap. XXXIV, cite par Andre Cresson.

(3) Ernest Renen, sa vie soneuvre, p.u.f. Paris. 1949, p.126.

يحاول أرنست رينان أن يجد صيغة توافقية بين إخضاع العهد الجديد لمنهج النقد التاريخي، باعتباره وثيقة تاريخية بشرية، وبين القيمة الأخلاقية الرفيعة للنصرانية. فالدين، وإن لم تكن له الحقيقة التي يدعيها لنفسه، إلا أن له قيمة أخلاقية (قارن مصدر القدسية عند سبينوزا) تجعله جديراً بأن يحافظ عليه، فهو إذن وهم مفيد يحافظ عليه، لا من أجل حقيقته، وإنما من أجل فوائده. . .

يذهب رينان أبعد من ذلك ناصحاً المفكرين الأحرار بالتصرف وكأن وعود الدين، ودعاواه حقائق «إن الموقف المنطقي للمفكر أمام الدين هو أن يتعامل معه وكأنه حقيقة ينبغي التصرف وكأن الله، والوحي موجودان. . . جنة الخلد التي وعد بها الإنسان ليست لها حقيقة، ورغم ذلك ينبغي التصرف وكأن لها وجوداً»[1].

سيجد هذا الموقف البراغماتي المنفتح نقيضه عند رئيس جمعية نشر الإلحاد الأميركي شارلس سميث الذي سيجعل من تاريخ الكتب المقدسة المضطرب دليلاً على بطلان العهد القديم والجديد. فقد كتب في مؤلفه (الكتب المقدسة في الميزان) يقول: «لليهود والمسيحيين 250 كتاباً اعتمد منها البروتستانت 66 فقط مع أن ما لم يعتمد لا يختلف في مادته عن الكتب التي اعتمدت، وكان للظروف دون غيرها يد في هذا الاختيار. وظلت كتب اليهود المقدسة هي وحدها المعمول به لمدة 150 سنة بعد الميلاد إلى أن جمع بعدها كتاب العهد الجديد فانتخب ايراناوس (Iranaeus) عشرين من أربعين، أو أكثر من أربعين إنجيلاً، وكذلك انتخب جملة من كتابات الرسل والرؤى. فلماذا اختار بعض الكتب دون البعض الآخر، ولماذا لم يقتصر الانتخاب على إنجيل واحد بدلاً من أربعة أناجيل. يجيب ايراناوس على هذا السؤال قائلاً: «هناك أربعة أرباع للأرض، وأربعة تيارات هوائية»[2].

---

(1) Ibid, p.119.

(2) سميث، تشارلس: الكتب المقدسة في الميزان، نقلاً عن مجلة العصور، المجلد الرابع، ع19، مارس 1929، ص227.

لا يقوم انتخاب الكتب المقدسة على قواعد منطقية، وإنما جاء نتيجة لهوى رجل، علله تعليلاً واهياً. حتى الأناجيل التي تمّ انتخابها بهذه الطريقة عرفت تغيرات وتبدلات على مرّ التاريخ «لم تصر الأناجيل إلى ما هي عليه الآن إلا في القرن الرابع بعد الميلاد، وقد دخلها شيء كثير من الزيادة والحذف، ولم تنظم الطبعات الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية إلا منذ وقت قصير. وتتألف الطبعة الكاثوليكية من 27 كتاباً يقول عنها البروتستانت والأرثوذكس إنها سخافات بابوية. واعتمد الكاثوليك[*] «كتاب الرؤى Revelation في مجمع القدس عام 1672، وإنك تجد في كتابهم المقدس عدة كتب لا توجد في الطبعة الكاثوليكية. أما مجمع وستمنستر 1647 فقد اعتمد 66 كتاباً، وهي التي يسلم بصحتها الأمريكيون. والحالة هذه يكون عمر العهد الجديد المتناول في البلاد البروتستانتية أقل من 300 سنة. ومن الغريب أن الاعتماد لم يحدث بالإجماع، فقد رفض كريسوستوم (chysostom) عشرة كتب، ورفض لوثر (Luther) ستة منها، وقال كلفن (calvin) إن كتاب الرؤى غير معقول»[1].

تاريخ الكتب المقدسة بعهدها (القديم، والجديد) تاريخ مضطرب كتبته الأهواء والمصالح، والصراعات. فكل مجموعة تتبنى كتباً دون غيرها، دون أن تسند هذا الاختيار إسناداً يمكن الركون إليه. ومن ثم فإن جميع الاختيارات تتساوى في قيمتها، إذ لا مرجح سوى الهوى، والمصلحة. فأنت لا تجد في الكتب التي اعتمدها البروتستانت ما يميزها عن تلك التي يقبلها الكاثوليك، أو الأرثوذكس، فالكتب كلها من مشرب واحد، والاختيارات ذات منشأ طائفي لا أكثر، بدليل أنه داخل الطائفة الواحدة تختلف الاختيارات، كما هي الحال بين لوثر وكلفن.

وهكذا يضعنا تاريخ الكتاب المقدس أمام كمّ هائل من المؤلفات، تأخذ

(*) الأرثوذكس كما يظهر من السياق.

(1) المرجع نفسه، ص227 ـ 228.

منها كل طائفة وترد، دون أن يكون الأخذ والردّ قائمين على قواعد واضحة ترجح الأخذ، وتبرر الردّ. وما دامت العقائد تستمد من الكتاب المقدس، فإن اضطرابه لا بدّ منتقل إليها. فالطائفة التي تختار كتباً دون غيرها، تختار في نفس الوقت عقائد دون غيرها، هي تلك التي تعلمها الكتب التي اعتمدتها الطائفة. وما دام اعتماد الكتب لا يخضع لمنطق واضح، كذلك فإن بناء العقائد يشوبه الكثير من الاعتباط. . . .

وما دامت كل طائفة تنعت كتب الطائفة الأخرى بالزيف والانتحال، فإن ذلك يعني أن الكتب كلها مزيفة ومنتحلة، ومن ثم فإن العقائد التي تعلمها تلك الكتب تقوم على أساس واه. فعقائد البروتستانت باطلة. بالنسبة للكاثوليك، وعقائد الكاثوليك باطلة بالنسبة للأرثوذكس وعقائد الأرثوذكس، باطلة بالنسبة للأنجيليكان. . . . وهكذا، ترى كل طائفة أن غيرها على ضلال، رغم صدور الطوائف كلها عن أصل واحد، وانتسابها إلى جذر مشترك! .

يستثمر شارلس سميث، وكل الذين ذكرناهم قبله، نقد الكتب المقدسة لنقض العقائد. فبدل التصريح بأن الديانات باطل (وهو ما قد يؤدي بقائله إلى الاضطهاد) يصار إلى نقد «علمي» للكتب يظهر تهافتها، مما يزعزع إيمان الدينين، ويبطل العقائد. فالنص المقدس يخضع لشروط النقد التاريخي، وهو نقد يقدم في صيغة علمية محايدة، لتبدو نتائجه يقينية. هذه النتائج التي يخطط لها منذ البداية لتأتي في اتجاه معين (ينطلق كل الدارسين من التسليم بالأصل البشري للنص المقدس) تجرد النص المقدس من كل خصوصية يدعيها، ليصبح مجرد وثيقة تاريخية تعرضت لعاديات الزمن، وتأثرت بشروط إنتاجها، ومقاصد مؤلفها. . .

لم تلبث هذه التقنيات أن طبقت على النص القرآني من قبل المستشرقين أولاً، ثم تبعهم في ذلك بعض الدارسين المسلمين. وإذا كنا سنتغاضى عن إسهامات المستشرقين في هذا المجال لخروجها عن موضوعنا، فإننا لا يمكن أن نغفل محاولات بعض الدارسين المسلمين في هذا المجال. فقد دعا حسن

حنفي، في مقدمته الطويلة لترجمته لكتاب سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» إلى «. . . إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي، وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي. . .»[1].

وقد برّر ذلك بأن منهج الإسقاط هذا كان «متبعاً عند الشراح المسلمين، في شروحهم على أعمال أرسطو»[2]. لا يبدو هذا التبرير ـ للباحث ـ مبرراً. فقد تنكب المسلمون ميتافيزيقا أرسطو، وإلهياته، ومن ثم فهم لم يسقطوا منهجه على التراث.

يحاول حنفي أن يجد تبريراً آخر في تشابه مواقف المفكرين الأحرار من الدين لتشابه الديانات «فقد تكون هناك مواقف فكرية واحدة للمفكر الحرّ بالنسبة للدين، أو قد تكون هناك أبنية واحدة للنص الديني أيّاً كان، يستطيع كل مفسر أن يصل إليها»[3].

هذه الفرضية التي ذكرها حنفي في عجالة، سيقيم عليها أركون أبحاثاً عدة ترمي إلى تطبيق «مكاسب العلوم الإنسانية» (التعبير له) على نص القرآن في سبيل تقديم دراسة نقدية له تستعيد أعمال الباحثين الغربيين حول العهدين القديم والجديد. . .

II) أركون: قياس الغائب على الشاهد:

رأينا ـ فيما سبق من صفحات ـ كيف أخضع الدارسون الغربيون المحدثون نصوص العهد القديم والجديد لمناهج العلوم الإنسانية، بصفتها وثائق تاريخية يراد التحقق من صحتها أولاً، ومن ثم تأويل معناها بناء على محاولة إعادة بناء (عن طريق التصور غالباً) الشروط التاريخية التي نجمت فيها. فحاولنا

(1) من مقدمة حنفي لترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة، ص7.
(2) المرجع نفسه، ص7.
(3) المرجع نفسه، ص7.

أن نتتبع النتائج التي توصلوا إليها، فبدت لنا مجموعة تخمينات مبنية على فرضية مسبقة مفادها استبعاد الأصل الإلهي لهذه النصوص، وعدها إنتاجاً بشرياً جاء لتلبية حاجات اجتماعية. وقد ساعد على انتشار هذه الدراسات، وإكسابها الصدقية الجوّ العام الذي ساد بعد عصر النهضة، وهو جوّ معاد للأديان عموماً بسبب الاضطهادات التي مارستها الكنيسة ضد العلم والعلماء، وإصرار رجال الدين على التمسك بالعلم الأرسطي الذي ثبت تهافته. ومع القرن التاسع عشر زادت سطوة التيار الإلحادي، ولم يعد هناك مكان للوجود الإلهي بعد انتصار الدراسات الإنسانية الوضعية، واكتساب العلم صفة القداسة بوصفه ديناً جديداً يحقق على الأرض وعود الدين التي طال انتظارها...

وحين بدأت حركة الاستشراق طبقت تلك المناهج على التراث الإسلامي، فأخضعت نصوصه للنقد التاريخي الفيلولوجي، ولم يبق النص القرآني في منأى عن تلك الحركة، فترجمت معاني القرآن إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر[1].

لكن أعمال المستشرقين ظلت حبيسة المعاهد المتخصصة، مشوبة بكثير من القصور ناتج عن بعد أصحابها عن فهم جوهر الثقافة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى سوء سمعة الاستشراق باعتباره آلية من آليات الاستعمار.

وهكذا، لم يقيض للعلوم الإنسانية ومناهجها الحديثة أن تهيمن على الدراسات الإسلامية، وإنما ظلت تلك الدراسات تدور في فلكها التقليدي، حتى نهض بعض الباحثين المنتمين إلى الإسلام بمحاولة إعادة اكتشاف التراث الإسلامي انطلاقاً من تلك الدراسات. من بين هؤلاء الباحثين، ولعله الأبرز،

---

(1) ظهرت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللاتينية عام 1143 على يد بطرس فينيرا بيليس. أما أول دراسة نقدية للنص فقد أنجزها تيوفيل نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن» الطبعة الأولى، 1860، وواصل العمل بعده شوالي 1909، ثم بير غستراسير ـ بريتزل ـ عام 1926 ـ 1935 في كتابيهما: جمع القرآن، وتاريخ النص القرآني: ثم قام بلاشير بمحاولة لترتيب سور القرآن ترتيباً زمنياً حسب نزولها.

الجزائري محمد أركون الذي أنجز دراسات عديدة حول التراث الإسلامي تترسم خطى مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. . .

هبط الشاب محمد أركون باريس بحثاً عن العلم حين كان أقرانه من الشباب الجزائري يصعدون الجبال طلباً للحرية، فالتحق بمعهد الدراسات الدينية المشهور بالسوربون حيث تخرّج ودرّس، وكون لنفسه رأسمال رمزي باستثماره التراث العربي الإسلامي في السوق الثقافية الفرنسية. فقد ظل أركون يكتب باللغة الفرنسية، وللقارئ الفرنسي، عن التراث العربي الإسلامي، لذلك ظل غير معروف في الوسط الثقافي العربي. . لكن مع بداية الثمانينات، واحتدام الصراع حول التراث الإسلامي، قرر أركون أن يوسع من دائرة نشاطه، فبدأت تظهر ترجمات عربية لنصوصه الفرنسية، وانتهى باعتماد مترجم خاص ينشر أعماله بلغة العرب بعد أن يكون هو قد راجعها. ولذلك فإن نصوص أركون المترجمة تحمل معنى خاصاً. فالرجل يجيد اللغة العربية، ورغم ذلك يصر على أن يكتب عن التراث العربي الإسلامي باللغة الفرنسية، ثم يشرف بنفسه على ترجمة نصوصه الفرنسية إلى اللغة العربية؛ اللغة الأصلية للتراث الذي تتم دراسته أولاً بلغة غريبة عنه!

وهكذا، تغدو صلة نص أركون العربي غير مباشرة مع التراث العربي الإسلامي فهو لا يتعامل مع هذا التراث، وإنما يتعامل مع تصور له بني بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وأخضع لإكراهات الحرف اللاتيني، ونحو (بورروايال = Port Royal).

ورغم ما يبدو في هذا الأمر من غرابة، فإنه مبرر جداً من منطق الوعي الأركوني؛ فحين يكتب أركون بالفرنسية، فإنه يقدم للفرنسيين صورة عن الإسلام (= الصورة التي يريدونها؟) يسهل عليهم استيعابها، فهو في الدرجة الأولى يخاطب الفرنسيين. وحين يترجم ما قاله للفرنسيين عن الإسلام إلى العربية؛ فإنه لا يحدث العرب عن التراث العربي الإسلامي (أهل مكة أدرى بشعابها)، وإنما يروي لهم ما قاله للفرنسيين عن الإسلام.

وبذلك، فإن لأركون خطاب مزدوج، يتجه في صيغته الأصلية إلى الفرنسيين ليقدم لهم تطبيقاً لمناهجهم ـ التي طبقوها على كتبهم المقدسة ـ على الإسلام، فينتج لهم خطاباً يلائمهم عن الإسلام، متصوراً كما تصوروا هم العهد القديم، والجديد. وفي مرحلة تالية ـ مرحلة الترجمة ـ يقدم للمسلمين تصوراً جديداً عن التراث العربي الإسلامي، وقد صبّ في قوالب العلوم الإنسانية بواسطة اللغة الفرنسية ـ ثم ينقل إلى اللغة العربية ما يمكن نقله من معاني فرنسية عن الإسلام إلى مباني الحرف العربي!

وهكذا، فإن خطاب أركون الموجه إلى المسلمين هو ذلك الذي يصوغه **هاشم صالح** بكثير من الحيطة، ويعلق عليه بحماس الحواري. هذا الخطاب هو الذي سنتعامل معه في هذا البحث، مغفلين نصوص أركون الفرنسية لأنها كتبت لغيرنا، وما يريدنا أركون أن نفهمه منها هو ما صاغه **هاشم صالح** تحت إشرافه. بهذا المعنى تغدو ترجمات هاشم صالح نصوصاً أصلية بالنسبة لنا، لأنها هي التي تقدم لنا مشروع أركون في نسخته العربية.

كل ذلك يستدعي أن أنبه القارئ إلى أن نصوص أركون التي سأعتمدها ذات طابع إشكالي. فهي في مبناها تعود إلى القاموس الخاص لهاشم صالح، وفي معناها ترجع إلى اللغة الفرنسية، وفي مادتها تستند إلى التراث العربي الإسلامي. هذا الطابع الإشكالي ينسحب على الأفكار التي سيدافع عنها أركون؛ فهو يقرأ نصوصاً عربية بمنهجية غربية، فيكون عنها أفكاراً باللغة الفرنسية، ثم يعهد بهذه الأفكار إلى شخص آخر ليسكبها في قالب عربي. وينشأ التعقيد مرة أخرى من بعد الصّلة بين النص العربي الذي يصوغه **هاشم صالح**، وبين التراث العربي الإسلامي الذي يتحدث عنه النص، ما ينبغي الاحتراس منه هو الاعتقاد أن هناك صلة مباشرة بين النص العربي والتراث العربي الإسلامي، بل إن الصلة بينهما لا تتم إلا عبر أربعة وسائط؛ العلوم الإنسانية كما يفهمها أركون، القاموس الفرنسي الخاص بمحمد أركون، أفكار محمد أركون كما يفهمها هاشم صالح، والقاموس العربي الخاص بهاشم صالح.

يضاف إلى كل هذه الصعوبات أن محمد أركون نفسه يقرّ أنه في دراسته للتراث العربي الإسلامي متبع غير مبتدع. فهو إنما يترسم خطى الدارسين الغربيين الذين تناولوا التراث اليهودي النصراني اعتماداً على مناهج العلوم الإنسانية. . «كانت نقطة البداية أني اطلعت بمحض الصدفة على أشياء مهمة فيما يخصّ الإنجيل. فقد جرني فضولي المعرفي إلى أماكن أخرى وأديان أخرى لكي أرى الصورة ضمن الإطار الواسع، وعن طريق المقارنة والنظر. والمقارنة هي أساس العلم والفهم، فقد وقعت يوماً ما على كتابات دانييل روس عن الأناجيل. وهو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينات والخمسينات. . . وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟ وما هي النتيجة التي ستتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ وهذه هي نقطة البداية، وهذا ما غذى فضولي المعرفي. وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن»[1].

يلخص هذا النص بتكثيف شديد كلما سيكتبه أركون للفرنسيين عن الإسلام. فلم تكن بداية أركون من الدراسات الإسلامية، من داخل التراث الإسلامي. فلم ينشغل بالتراث الإسلامي لتتولد لديه إشكالات يحاول حلّها (قارن أزمة الغزالي الفكرية)، وإنما اطلع «بمحض الصدفة على أشياء مهمة، فيما يخص الإنجيل». في البدء كان الإنجيل إذن!

واكتشاف هذه الدراسات عن الإنجيل لم يكن مقصوداً؛ بمعنى توجيه القراءة بشكل ممنهج ضمن حقل معرفي محدّد، وإنما جاء بمحض الصدفة، نتيجة فضول معرفي! لعبت الصدفة والفضول دوراً حاسماً في توجه أركون الفكري. وهذا التوجه سيكون محكوماً بتجربة سابقة عليه يودّ محاكاتها. . .

لم يكن الشاب أركون (المقاربة مع الشاب ماركس) إذن صاحب هم

(1) أركون، محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 (د.ت)، ص270.

معرفي، وتوجه فكري واضح، وإنما كان باحثاً مبتدئاً لديه طاقة فائضة لا يعلم بالتحديد أين يوظفها، حتى وقع صدفة على دراسات عن الإنجيل، فتذكر القرآن، وتساءل بسرعة ـ تحت تأثير الانبهار بتلك الدراسات ـ ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً!.

وبذلك فإن محرك أركون الأول لم يكن إنجاز دراسات عن الإسلام تهتدي بمناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وإنما حركه توقه إلى محاكاة كاتب كبير مثل «دانييل روس». نلاحظ إذن أن نقطة انطلاق أركون في دراساته عن الفكر الإسلامي تتحدد من خارج هذا الفكر؛ فقد أعجب بمثال فرنسي طمح إلى محاكاته عن طريق استبدال المادة التي اشتغل عليها المثال بمادة أخرى، مع الاحتفاظ بطريقة الاشتغال. فهو لم يتساءل عن النتيجة التي سيصل إليها بدراسته القرآن، وإنما كانت تشغله نتيجة المقارنة بين الإنجيل والقرآن عن طريق استخدام طريقة دانييل روس. في كل الأحوال هناك قوالب جاهزة؛ القرآن مقارناً بالإنجيل (ليس هناك إنجيل واحد)، وطريقة الاشتغال موجهة بمثال دراسات روس..

ثم يعود أركون فيقرّ في نهاية النص «... وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن...» وهذا أوضح تصريح بأن دراسات السيد أركون حول القرآن محكومة ـ رؤية ومنهجاً ـ بما أنجزه السيد روس حول الإنجيل. وما كان أركون ليكتفي بمثال واحد، وإنما صرح بأن أعماله تستوحي أعمال غيره من الأوروبيين، والفرنسيين خصوصاً «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي»[1].

يحاول أركون أن يضفي مشروعية علمية على أعماله عبر انتسابه إلى المنهجيات التي يطبقها «علماء» فرنسا على تراثهم. لكنه ينسى أن هذه

---

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص25.

المنهجيات تعود إلى الحقل المعرفي الذي تختبر فيه، ومن ثم يمكن تعديلها، وتحويرها كلما لوحظ قصور فيها؛ أما حين يستخدمها هو ليطبقها (ولا يختبرها، لأنه يستوردها جاهزة مثل كل الآلات التي نستورد) في حقل معرفي لم تصمم له أصلاً، فإنه سيمارس فعلاً عكسياً لما يمارسه مثاله الغربي. سيقوم أركون بتعديل، وتحوير الحقل المعرفي ليناسب المنهج الذي يستخدم في صورته النهائية. فأركون لا يستطيع أن يحور أدواته، وإنما يستطيع أن ينتقي من حقله المعرفي (التراث العربي الإسلامي) ما يعتقد أنه الأكثر قدرة على إظهار نجاعة المنهج الذي يطبقه.. ويظل السيد أركون مصغياً إلى العلوم الإنسانية في ورشاتها الغربية، حتى إذا بلغه اكتشاف منهج جديد، أو اختراع مفاهيم جديدة، سارع إلى اقتنائها لإغناء أدواته، ولا بأس بتنويع المصادر «ألاحظ أن مؤلفات جان إيف لاكوست، وبيير جيزيل، وباتريك إيفرارد، وبول ريكور، وأندريه لاكوك تشكل بالنسبة لي، أو للنقطة التي تهمني أمثلة حاسمة»[1].

كان سقراط يقول لمجالسه (تكلم حتى أراك) لكن لنفترض أن هذا الجليس روى لسقراط بأمانة قصص الآلهة، وبعض الأشعار، ونتفا من خطب السياسيين، وتفاصيل آخر خلاف بينه وبين زوجته... فهل تراه تكلم؟ لقد تكلم. لكن لا ليراه سقراط، وإنما ليرى من خلاله الآلهة، والشعراء، والسياسيين، ووجه زوجته... أما هو فلم يقل شيئاً، وإنما قبع خلف ستار يزداد كثافة كلما تكلم.. وشيء مثل هذا يحدث مع أركون حين يتمثل مؤلفات كل الذين ذكرهم؛ فصدى صوته المبحوح يتلاشى خلف أصواتهم الجهورية، خاصة أنه يعدهم (أمثلة حاسمة).

هذه الصفة بالذات (حاسمة) تثير بعض الدهشة حين تصدر عن مفكّر كبير مثل أركون.. فهل في علوم البشر؛ إنسانية، بله طبيعية ما هو حاسم!!!

(1) أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1 ـ 1999، ص92.

فحسم القضايا الفكرية تصور دوغمائي، ونهج أيديولوجي، والسيد أركون متشبث بالعلوم الإنسانية، مناهض للدوغمائية، ساخر من الأيديولوجيا. . أضف إلى ذلك أن هذه العبارة لو وردت في مؤلفات الشباب، لالتمسنا بعض العذر للشاب أركون لكنها ترد في مؤلفات خريف العمر، وضمن كتاب يحمل على (الفكر الأصولي) فهل يجيز أركون لنفسه ما يحرمه على غيره! فهذه الأسماء التي عددها، ووصف أعمالها بأنها (أمثلة حاسمة) تشكل أصوله المعرفية. فهو يعدّ مؤلفاتهم أصولاً ينبغي الوقوف عندها لأنها حسمت القضايا الفكرية التي ناقشتها، فلم تعد هناك إمكانية لاستئناف القول في الإشكالات التي وجدت حلاً على أيديهم بشكل حاسم. لم يبق إذن سوى الشروح والحواشي، وهو ما يعني تدشين عصر انحطاط جديد يختلف عن سابقه في أننا ـ في عصر الانحطاط الجديد ـ سنكون أسرى لأصول من خارج ثقافتنا، وحضارتنا. .

يستمر السيد أركون في استعراض أصوله، فيجد في أعمال بول ريكور حول العهد القديم والجديد ما ينطبق على الإسلام أيضاً (. . . فهو حساس للبعد الديني على الرغم من أنه يتناوله كفيلسوف، وليس كمؤمن عقائدي، وتتركز اهتماماته ودراساته على العهدين القديم والجديد وعندما يدرسهما كفيلسوف ذكي جداً ومنفتح جداً، فإنه يقول أشياء في غاية الأهمية، لدرجة أن ما يقوله عنهما ينطبق على الإسلام أيضاً»[1].

لقد بلغ ريكور من الذكاء والانفتاح حداً جعل تنظيراته تنطبق على حقل معرفي لم يفكر فيه إطلاقاً! وهذا من حسن حظ محمد أركون الذي سيوفر له ذكاء ريكور أدوات جاهزة، وناجعة يستثمر بها حقله المعرفي. فقد يكون في تأكيد أركون على أن ما يقوله ريكور عن العهد القديم والعهد الجديد ينطبق على الإسلام أيضاً، من التمني أكثر مما فيه من الحقيقة الواقعية. فقد نقبل أن

(1) أركون، محمد: الفكر الإسلامي، ص259.

تنظيرات ريكور إذا ما تمّ الاشتغال عليها، وتحويرها، يمكن أن تستخرج منها عناصر تحليل تختبر في مجال دراسات التراث الإسلامي.

أما التأكيد على أنها تنطبق على الإسلام، ففيه الكثير من التساهل، والاندفاع نحو استخدام الوصفات الجاهزة، بدل معاناة تركيب وصفات خاصة تلائم الحالة التي يتعامل معها الباحث. فالتأكيد المجاني على أن دراسات ريكور حول العهد القديم والجديد تنطبق ـ لفرط ذكائه وانفتاحه ـ على الإسلام يبرر استخدام تلك الدراسات في غير ما وضعت له، وهو ما يعفي الباحث من عناء تطوير آلياته ومناهجه الخاصة، ويكسبه ـ في رأيه ـ شرعية علمية بانتسابه إلى سلطة معرفية يروي عنها بمنهج ظاهري، وإسناد حنبلي..

بعد تحديد أصوله، ينتقل أركون إلى البحث للنص القرآني عن أشباه ونظائر ليجدها في الثورة الفرنسية! «كنت قد قدمت محاضرة في أمريكا بالإنجليزية بعنوان: إعادة التفكير في الإسلام بالمعنى الذي قصده فوريه.. لقد حاول فرانسوا فوريه أن يفكر (بطريقة نقدية طبعاً) بكل الأدبيات المتراكمة عن الثورة الفرنسية.. فالثورة الفرنسية حدث تاريخي معقّد جداً، ومؤثر جداً إلى درجة أنه ولد سيلاً من الكتب، إلى درجة أنه ولد تأويلات وتفسيرات شديدة التعدد والاختلاف.. يمكن أن نقارن هذا الوضع بما حصل عندنا للنص القرآني ذاته فالنص القرآني أيضاً قد ولّد عشرات التفاسير والأدبيات التأويلية منذ ظهوره، وحتى اليوم»[1] يكمن وجه الشبه بين الثورة الفرنسية والنص القرآني في أن كليهما «.. ولد سيلاً من التأويلات شديدة الاختلاف..» لكن أركون يغفل ما يفرق بين الثورة الفرنسية والنص القرآني، وإذا كان مجرد توليد التفسيرات المختلفة كاف لإجراء مقارنة تهدف إلى استخدام آليات ومناهج نجمت في حقل معرفي مقيس عليه في حقل معرفي عدّ مشابهاً، فإنه يمكن أن يشبه النص القرآني

---

(1) المرجع نفسه، ص232. عنوان كتاب فوريه الذي يشير إليه أركون هو: François fouret: Penser La révolution française, gallimard 1978.

بنص «رأس المال» و«ثروة الأمم»، ومسرحيات شكسبير و«بروتوكولات حكماء صهيون»، والثورة البلشفية، و«العولمة». . والقائمة تطول فما يفعله أركون هو أنه كلما أعجب بتحليلات أحد الكتاب الفرنسيين، بفعل الآلية التي حدثنا عنها ابن خلدون، تساءل «ألا يمكن فعل شيء كهذا بالنسبة للإسلام»، حتى لو تعلق الأمر بالثورة الفرنسية! فالمقارنة بين الثورة الفرنسية والنص القرآني من أجل استعارة مناهج دراستها لدراسة القرآن شبيه بالمقارنة بين الطائرة والطائر لتزويد الأخير بالكيروسين.

لكن أركون يعود ـ لحسن الحظ ـ إلى مقارنات يمكن للدارس أن يناقشها بشيء من الرصانة، وإن كانت محلّ نقاش سنفرغ له لاحقاً، فيقارن القرآن بالعهدين القديم والجديد «ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأناجيل). فالمقارنة هي أساس النظر والفهم»[1].

انطلاقاً من هذه المقارنة يصرح أركون بأنه سوف يبتدئ بأن يطبق « . .على النص القرآني نفس بروتوكول القراءة المطبق على جميع النصوص التأسيسية الأخرى، والنصوص الثانوية المتفرعة عنها»[2].

سيستخدم السيد أركون إذن وصفات جاهزة، بدل أن يرهق نفسه في تعبيد مناهج جديدة، ونحت مصطلحات تلائم الدراسات الإسلامية التطبيقية التي يبشّر بها، فالنص القرآني لديه هذه الخاصية العجيبة، وهي أن كل مناهج العلوم الإنسانية تنطبق عليه، وكل المصطلحات صالحة للاستثمار فيه، حتى تلك التي وضعت أصلاً للتفكير في الثورة الفرنسية! ولا غرابة في ذلك؛ فقد قال عنه المؤمنون الدوغمائيون إنه صالح لكل زمان ومكان، وهو ما يبرر للباحثين المحدثين أن يطبقوا عليه كل التحليلات المطبقة على النصوص التأسيسية

---

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص22.

(2) المرجع نفسه، ص127.

الأخرى، حتى ولو كانت البيان الشيوعي، أو ميثاق عصبة الأمم، اعتماداً على المقارنة التي هي «أساس النظر والفهم».

وتبرر هذه المقارنة بكون القرآن نصاً تأسيساً خلف العديد من التأويلات والتفسيرات، وأي طريقة مورست لفهم نص من هذا النوع تكون صالحة لأن تطبق على القرآن بشكل آلي. . . ومع ذلك يلاحظ السيد أركون أن «الدراسات القرآنية تعاني تأخراً كبيراً بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار. .»[1].

إذا كان هناك تفاوت واضح، فكيف لنا أن نقارن! فالمقارنة تقوم على الاشتراك في صفة جوهرية، لا على مجرد التشابه العرضي. وما دامت الدراسات القرآنية متخلفة عن الدراسات التوراتية والإنجيلية، فإن الاختلاف بينهما جوهري، مما يمنع المقارنة بينهما. .

لتلافي هذا التأخر ينصح أركون كليات الدراسات الإسلامية باحتذاء مناهج كليات اللاهوت الغربية «ينبغي على كليات الشريعة (وعموم المعاهد الدينية التقليدية) أن تعدل مناهجها وأساليبها لكي تمارس دورها كما يمارس معهد الدراسات الكاثوليكية في باريس دوره، وكما يمارس معهد التيولوجيا الكاثوليكية في ستراسبورغ دوره، وكما يمارس معهد التيولوجيا البروتستانتية في ستراسبورغ أيضاً دوره، وكذلك الأمر في ما يخص المعاهد المماثلة في إنجلترا، وألمانيا الغربية، الخ»[2].

ينسى السيد أركون، أو يتناسى ـ وهو المولع بالعلوم الإنسانية ومناهجها ـ أن كليات الشريعة لا يمكنها أن تتبنى مناهج معاهد الدراسات الكاثوليكية أو البروتستانتية لاختلاف المادة والغايات، والبيئات الاجتماعية والثقافية، والبنى المعرفية، واللغة.

(1) المرجع نفسه، ص22.
(2) أركون: الفكر الإسلامي، ص294.

ولو نظر بشيء من الموضوعية إلى مناهج المعاهد الكاثوليكية، والبروتستانتية والإنجليكانية لوجد أنها مختلفة. وهو أمر طبيعي يعود إلى اختلاف المرجعية، والرؤية والمفاهيم ضمن تراث ثقافي واحد، فما بالك بدراسات شرعية متجذرة في التراث العربي الإسلامي..

هذا الاختلاف، بله التفاوت، ما يلبث أركون يسجله في مؤلف آخر قائلاً: «ما أن نحاول موضعة المسائل الأساسية للفكر الإسلامي ضمن منظور تاريخي وفلسفي، حتى نجد أنفسنا في مواجهة كل الصعوبات المتعلقة بالتفاوت التاريخي الذي يفصل بين المسار الإسلامي والمسار الأوروبي للفكر. بل ويوجد في كلتا الصفحتين الإسلامية والأوروبية تفاوت ليس فقط على المستوى الزمني، وإنما (ما هو أخطر) على المستوى المفهومي المعرفي»[1].

ما دام الأمر كذلك، فإن مقولة القدماء «لا قياس مع الفارق» تلقي بظلال كثيفة على منطلقات أركون التي يباهى بها كثيراً، والقائمة في جوهرها على قياس الغائب على الشاهد..

فالشاهد عنده هو التراث الغربي والعلوم الإنسانية الغربية مطبقة على هذا التراث والغائب هو التراث العربي الإسلامي، الذي تطبق عليه مساطر الفكر الغربي بدعوى أنها تنطبق عليه لشدة ذكاء مفكريه وانفتاحهم!

لكن آلية القياس تستدعي ضوابط، لا يبدو أن السيد أركون يراعيها كثيراً. فهي تشترط أن يكون المقيس والمقاس عليه من جنس واحد، وأن يشتركا في صفة جوهرية واحدة على الأقل هي التي تستخدم مجازاً لإسناد حكم المقاس عليه إلى المقيس. فهل يتوفر هذا الشرط في الثورة الفرنسية والنص القرآني لكي يقام بينهما قياس!

وهل يكفي أن يكون النص نصاً تأسيسياً لكي تستخدم نفس آليات التحليل والتأويل في كل الحالات التي نجد أنفسنا فيها أمام نصّ تأسيسي.

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص80.

فنصوص المنظمات الدولية التأسيسية لا يمكن أن تخضع لنفس المناهج التي تخضع لها النصوص الدينية لمجرد أنها نصوص تأسيسية. .

لهذه الأسباب، وغيرها، تبدو آلية القياس ـ كما يمارسها السيد أركون ـ أشبه بإسقاط لنتائج تمّ التوصل إليها في مجالات بعيدة الصلة بموضوع السيد أركون، لكنه يتفنن في نسج الروابط بينها وبينه لكي يبرر معالجته بنفس الوصفة الجاهزة، ولا يتوانى السيد أركون عن بناء هذه الصلات على تماثلات عرضية (كثرة الكتب، والتحليلات حول هذا الموضوع وموضوعه، النصوص التأسيسية). ولعل الدافع للسيد أركون هو أنه يريد أن يفعل «شيئاً كهذا» الذي فعله علماء فرنسا، فينسج على منوالهم، ومن ثم فإن ما يهمه هو درجة تماثل أبحاثه مع أعمال دانييل روس، وآخرين. . ولتحقيق ذلك فلا بأس من مدّ الجسور بين التراث العربي الإسلامي والمجالات التي ينشط فيها هؤلاء لتبرير استخدام طرائقهم في البحث، وتبني نتائجهم بعد مصادرتها لصالح التراث العربي الإسلامي.

لذلك فإن التراث العربي الإسلامي يظل ـ بالنسبة له ـ غائباً؛ فهو لا يتعامل معه إلا من خلال الأطر الفكرية التي حدّدها بكثير من التفصيل.

هذه الأطر الفكرية الغربية التي صممت أصلاً لتراث مختلف تماماً ستكون الوسيط الإجباري الذي يتعرف من خلاله أركون على الفكر الإسلامي، ومن ثم فهو لا يرى من ذلك التراث إلا ما تسمح به تلك الأطر. وهذا ما يجعل أحكامه راجعة إلى بنية تلك الأطر أكثر من كونها حصيلة دراسة «علمية» لذلك التراث.

لقد ربط أركون نفسه بمرجعية يحرص على إثبات ولائه لها، ولا يتأتى هذا الإثبات إلا عن طريق استخدام التراث بما يلائم تلك المرجعية.

إن ما يهمه في الدرجة الأولى ـ هو إثبات قدرته على فعل «شيء كهذا»، على المقارنة بين الإنجيل والقرآن، على إظهار أن أحكام الدارسين الغربيين ـ لفرط ذكائهم وانفتاحهم ـ تنطبق أيضاً على الإسلام. . .

يريد أركون أن يثبت لنفسه ولغيره أن باحثاً من جنوب المتوسط يمكنه عبر ذكائه وانفتاحه أن يسير خلف أساتذته من الضفة الشمالية ـ حذو النعل للنعل ـ على طرائقهم القدد ليؤلف منها منهجه الذي يحدثنا عنه بإسهاب، وإعجاب في النصوص التالية.

1 ـ منهجه:

يسهب أركون في وصف منهجه في كتبه المختلفة ومقابلاته. وهو منهج يخلط بين مختلف العلوم الإنسانية، ويتحول من مدرسة فكرية لأخرى.

«. . بعد أن اتبعت طويلاً منهجية الحوليات في علم التاريخ وحتى أتبع منهجية الألسنيات التي كانت صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوسير، وجاكوبسون، وبنفنست الخ. . . وكان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، وذلك لسبب خاص، بما أنني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة. . وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص ألسنياً لكي أعرف كيف تشكل، ولكي أسائله على صعيده الأول المباشر: صعيد اللغة العربية الإسلامية الكلاسيكية. .»[1].

ينتقل أركون من اتباع منهجية الحوليات الفرنسية إلى الألسنية مبرراً ذلك بضرورة قراءة النص القرآني عن طريق «تفكيك لغته ألسنياً لمعرفة كيف تشكل» لكنه ما يلبث يلاحظ أن «المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة تتلوها عندئذ الإضاءة التاريخية والأنتربولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي»[2].

هناك إذن سلسلة من مناهج العلوم الإنسانية تنتهي بمقاربة فلسفية، مما يعني أن أركون سينتهي في لحظة تحليله الأخيرة إلى قراءة تأويلية تقوم على تصور فلسفي (أيديولوجي). فمناهج العلوم الإنسانية ـ عنده ـ ليست سوى

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص253.

(2) المرجع نفسه، ص253.

مقدمات يراد منها إضفاء شرعية «علمية» على القراءة التأويلية. فمنذ (الأيديولوجيا الألمانية)[1] ارتبطت الفلسفة بالأيديولوجيا ارتباطاً وثيقاً وجاءت الوضعية المنطقية لاحقاً لتجرد الفلسفة من كل زعم معرفي حول العلم، وما دام أركون يريد أن يقدم قراءة علمية للفكر العربي الإسلامي، فلا بد أن يكون ارتكازه أساساً على مكتسبات العلوم الإنسانية، وهو ما ينوّه عنه بإلحاح. فعن طريق «علم اللسانيات المعاصر مطبقاً على النص القرآني، يمكن أن نكتشف معاني جديدة لهذا النص بالاعتماد على نظرية الرموز والعلامات (السيميولوجيا)[2]. ولا بأس بالاستعانة بالتحليل البنيوي!

إذا حاولنا أن نحصي المناهج التي انتسب إليها أركون، فإننا سنجدها تقريباً بعدد الرجال الذين عدّ أعمالهم نماذج تحتذى، يحاول أن يفعل شيئاً مثلها لأنها ـ لفرط ذكائهم وانفتاحهم ـ تنطبق على الإسلام، فهو لا يكاد يترك حقلاً في العلوم الإنسانية إلا ويضمه إلى منهجه حتى ليكاد يشبه مرقعة صوفي، (سيستعير طرائق بعضهم لاحقاً). .

لكن توق أركون إلى الجدة، وولعه بالعلوم الإنسانية لا يشغله عن إدراك أن النصوص التي يتعامل معها تنتمي إلى شروط معرفية وثقافية وتاريخية محددة، فيحاول أن يموقعها ضمن تلك الشروط ليتعامل معها بشكل أفضل « . . فعندما أقرأ كتاباً في علم الفقه أو الكلام، فإنني أتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم السائدة في عصره. . باختصار، فإني أنظر إلى مجمل العلوم والمعارف التي كانت سائدة في زمنه، وليس إلى علم واحد منها فقط»[3]. وهذا تطبيق أمين للمنهج البنيوي ذي النظرة الشمولية.

---

(1) مؤلف لكارل ماركس.

(2) أركون: مقابلة، أجراها عبد الغني أبو العزم، مجلة الفكر العربي، ع32، السنة الخامسة، أبريل ـ يونيو 1983، ص313 ـ 324.

(3) أركون: الفكر الإسلامي، ص239.

يبرر أركون استخدامه لهذه المناهج بأنها «. هي الحكم الذي يمكن أن نرجع إليه فيما يتعلق بالنقد لتجاوز الذاتية، لأن اقتناء المناهج غير خاضع في شيء لصفة المسيحي أو المسلم»[1].

لعل في هذا التأكيد بعض الشطط. فليست هناك مناهج معدّة للتصدير، ولا أخرى بمواصفات تحت الطلب، بل هي تبنى استجابة لحاجة محكومة بشروط معرفية، وثقافية محددة. وحين يتم «اقتناؤها» فإنها تحمل معها تلك الشروط إلى البيئة الجديدة المحكومة بشروط مختلفة تماماً.. فالمناهج ـ من تسميتها ـ سبل، ولكل سبيل قصد. لذلك لا يمكننا أن نطمئن إلى سلامة الوصول حين «ننهج» السبل المؤدية إلى روما، لتوصلنا إلى أم القرى... وهذا ما يقوله أركون بالضبط في نفس المقابلة ـ حين يشدد على تعدّد المناهج، وخضوع المعارف للتغير عبر التاريخ «.. إذا أردنا أن نطور أنفسنا تجاه الفكر الإسلامي، علينا أن نقبل بهذا المعطى الأول، والذي من الصعب أن يفلت منه فكر ما يخضع لقوانين التاريخ المتغيرة، ويقبل بتغير المناهج، وهو أن الإبستيمولوجيا نفسها تخضع للحالة العامة للمعارف في عصر، ولكل ثقافة..» ثم يضيف في نفس السياق المعرفي الواعي بحدود المناهج، ونسبية الإبستيميات.. «هناك تعدد في الزمان والمكان للإبستيمولوجيا للمناهج وحيث إن هذا المبدأ كمعطى محقق منه تاريخياً من طرف السوسيولوجية الثقافية (منهج آخر يضاف إلى سلسلة المناهج التي يتبناها أركون) وبكل ما يمكن أن نحصل عليه من التجربة في مادة التحليل الثقافي..».

لكن الطريف أن أركون ينعى على الفكر الديني تجاهل هذه الحقائق، ويتناسى أنه يمارس ـ عبر اقتنائه المناهج ـ نفس الفعل. «وهذا المعطى يتم إنكاره، وتجاهله بكل بساطة من طرف الفكر الديني التقليدي سواء كان فكراً إسلامياً، أم مسيحياً، أم يهودياً؛ وأشدد على هذه الفكرة، من يستطيع أن يثبت

---

(1) أركون: مقابلة (نفس المعطيات السابقة).

أن هناك إبستيمولوجيا مضمونة تماماً، خالدة وغير قابلة للتغيير والتغير؛ وهذه القضية لا نشعر بها، ولا نضعها كمشكلة، ولا يمكن أن نستمر في تجاهل الحقيقة العلمية»[1].

كان بإمكان أركون أن يضيف إلى الفكر الديني التقليدي بعض الدارسين المحدثين، المنبهرين بالعلوم الإنسانية لدرجة أنهم يؤمنون بتجاوزها حدود الزمان والمكان، وتحرّرها من الشروط التاريخية، لفرط ذكاء، وانفتاح بعض مطبقي مناهجها. ألم يكن جديراً بالسيد أركون أن يطبق هذه المقاربة النقدية على مناهج العلوم الإنسانية، بدل أن يقتنيها بفرحة غامرة! فتبرير تجاوز، بله تفكيك الإبستيمي الدينية، وتجاوز مناهجها بارتهانها لشرطي الزمان والمكان، ينبغي أن يطبق أيضاً على الإبستيمي الغربية المعاصرة ومناهجها، ما دام لا يمكن لأحد «أن يثبت أن هناك إبستمولوجيا مضمونة تماماً».

لكن أركون يمارس النقد في اتجاه واحد فقط، لفرط ثقته في أدواته. لا تعود هذه الثقة إلى أنه اختبرها، فأثبتت نجاعتها، وإنما تعود إلى ثقته في مصدرها الموسوم بفرط الذكاء والانفتاح لدرجة أن أدواته التي صممها لأغراضه الخاصة تغدو صالحة لكل زمان ومكان.. وبناء عليه يكتسب عمل المؤرخ (المتسلح بالعلوم الإنسانية) صدقاً مطلقاً فتوكل إليه مهمة تحديد الاعتقاد، والإيمان مثل البابا تماماً، «وذلك لأن المؤرخ نفسه هو الذي يعري المكانة الجديدة للاعتقاد والإيمان ضمن مقياس أن عمله التاريخي يفرض نفسه بشكل إجباري وملزم من الناحية الفكرية. فلا أحد يستطيع أن يعترض عليه لأنه مدعوم علمياً وبالوقائع»[2].

يستخدم السيد أركون مفهوم «السياج الدوغمائي» أداة تحليل، لكنه في هذا النص يقيم «جدار عزل معرفي». عمل المؤرخ يفرض بشكل إجباري،

---

(1) أركون: مقابلة (نفس المعطيات السابقة).

(2) أركون: الفكر الأصولي، ص58.

وكأن مفهوم الحتمية لم يسقط منذ زمن بعيد لتحلّ محلّه الطفرة والاحتمال، وما لم يجد تفسيراً بعد. . والمشكلة أن جبر أركون يستند إلى العلم، وكأن النسبية لم تكن! فالعلم ذاته اعترف منذ بدايات القرن الماضي، بأن الاحتمال هو يقينه الوحيد، وكان منذ الغزالي (مات: 1111) قد شك في الترابط الضروري بين العلة والمعلول، ليفجر هيوم لاحقاً مشكلة الاستقراء مزعزعاً الاعتقاد في شمولية القوانين العلمية ثم يأتي محمد أركون ـ مدججاً بمناهج العلوم الإنسانية التي اقتناها ـ من علماء فرنسا ـ ليعلن دون حرج، أن عمل المؤرخ (يفرض نفسه بشكل إجباري) ويعلل ذلك باستناد عمل المؤرخ إلى العلم!!!

لتعزيز هذه الصورة الجبرية، المسندة إلى العلم والوقائع يقيس أركون (عود على بدء) التاريخ على هزة أرضية ليثبت للمؤرخ دقة، وموضوعية، وضرورة عمل عالم الزلازل «. . فالروح تناضل وتجاهد مع الواقع، وضد الواقع من أجل أن تسبر الواقع على حقيقته. والواقع هنا يمكن أن يكون التاريخ، ويمكن أن يكون هزة أرضية تكتسح منطقة بأسرها. والروح سوف تناضل، أولاً من أجل فهم أسباب الهزة الأرضية وأصلها (. . .) وعندما تناضل ضد النتائج المأساوية للهزة الأرضية فلا توجد طريقة شيعية للقيام بذلك، ولا طريقة سنية، ولا طريقة مسيحية، ولا يهودية. توجد طريقة واحدة للجميع هي: الطريقة العلمية والتقنية (. . .) أنا أفعل الشيء نفسه عندما أحاول دراسة تاريخ مجتمع ما، أو تراث فكري ما. فأنا أنظر إلى مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط وأراقبها كما يراقب العالم الجيولوجي الهزة الأرضية؛ بمعنى آخر، فإني لا أسقط عليها عواطفي وميولي، وإنما أتركها تتكلم قبل أن أتدخل بأي شكل»[1].

كأن هذا النص يقدم مثالاً تطبيقياً «أركون هو صاحب الإسلاميات التطبيقية» للعقيدة التي أعلن عنها النص الأول؛ فالعقائد تثبت بالطقوس. . لكن

---

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص247 ـ 248.

لنقترب من النص قليلاً علّنا نكتشف أشياء طريفة. يبدأ أركون نصه بالمقارنة، وهي طريقة استمرأها، بين التاريخ وهزة أرضية، وهي مقارنة تبرّرها مقارنة الثورة الفرنسية بالنص القرآني!

ولعل المقارنة ليست غريبة إلى هذا الحدّ، إذا انطلقنا من زاوية نظر معين للتاريخ باعتباره مجموعة من الحوادث الجسام التي يتناقلها الرواة، وتؤثر في مجرى التاريخ أيما أثر مثل موت الإسكندر، وسقوط القسطنطينية، وحريق روما، واكتشاف أمريكا، والحرب العالمية الثانية، وسقوط جدار برلين.. فهذه فعلاً هزات تاريخية اختلفت درجاتها باختلاف المقاييس.. لكن المشكلة أن ابن خلدون كان قد سخر منذ قرون خلت من هذه الرؤية، ولم يكن وقتها متسلّحاً بنتائج العلوم الإنسانية فكيف نسندها إلى أركون!!

يستنتج أركون من مقارنة التاريخ بالهزة الأرضية أنه ليست هناك طريقة تخص مذهباً أو ديناً معيناً للتعامل مع نتائج الهزة الأرضية، إذ هناك طريقة واحدة علمية وتقنية، وهذا استنتاج سليم جداً، لولا أن أركون ينسى أن الطرف الثاني من المقارنة (التاريخ) لا يشبه الهزة الأرضية تماماً. فإذا كانت هناك أرض واحدة يقطع أحشاءها صيهور واحد، فإن هناك تاريخاً شيعياً، وآخر سنياً، وثالثاً مسيحياً، ورابعاً يهودياً، وباختلاف المواقع تختلف الرؤى. هناك إذن طرق بعدد التواريخ، وهناك تواريخ بعدد الشعوب والثقافات والحضارات؛ بل بعدد شهود العيان أحياناً..

غير أن المهم حقاً هو تصاعد وتيرة عمل أركون. فقد كان يتساءل ـ في نص غابر ـ «هل يمكن فعل شيء كهذا؟»! أما في هذا النص فهو يؤكد: «أنا أفعل الشيء نفسه» فانتقلنا بذلك من المماثلة إلى المطابقة بين فعل أركون وهو يتناول التاريخ (تاريخ مجتمع ما أو تراث فكري ما) وفعل عالم الزلازل وهو يقيس قوة الهزة واتّساعها ومركز الزلزال والآثار المدمرة.. ما يفعله عالم الزلازل يفعله أركون بالضبط لأنه ينظر «إلى مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط».

يشكو عالم الزلازل من أنه لا يستطيع أن يتنبأ بموعد الهزة القادمة؛ يمكن أن تحدث بعد ساعات، أو بعد قرون، لكن المؤرخ أركون ينظر إلى مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط!!!

لا يستطيع شاهد عيان أن يروي حادثة بسيطة كما وقعت بالضبط؛ لأنه يضفي عليها من عواطفه، وميوله، وانفعالاته، ومشاغله، وقدراته الذهنية، وقاموسه اللغوي، وقدرته على الانتباه إلى التفاصيل، واهتمامه بالعموميات.. لكن أركون لا يعاني كل هذه النواقص فلديه القدرة على تعليق (بالمعنى الهوسرلي) عواطفه وميوله ليترك مجموع الحوادث تتكلم! هذه القدرة الفائقة تجعل أركون آلة للسفر عبر الزمن، لتعكس لنا بموضوعية متناهية (الآلة تعطينا الصورة حسب الزاوية، والعدسة، واللون، ومستوى الضوء، وحجم الصورة التي نختار بفعل عواطفنا وميولنا) مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط!

ما يفتأ أركون يضيق ذرعاً بهذه الدوغمائية العلمية، ليقترح قراءة جديدة للقرآن تتحرر من العلوم التي طالما تغنى بها! «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكّع في كل الاتجاهات.. إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة، أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية»[1].

في هذا النص يطالعنا وجه جديد تماماً للسيد أركون؛ فبدل المحارب المتمرّس، المدجج بأسلحة يباهي بها، نجد «طفل الحجارة»، أو لنقل بتعبير

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص67.

أكثر مطابقة «بوهيمي عام 1968 » . . فهو يريد أن يحرر قراءته من الاختصاصات العلمية الحديثة (العلوم الإنسانية ومكتسباتها) التي اكتشف «أنها لا تقل إكراهاً عن الطرائق الدوغمائية»! وهذا اكتشاف مهم يؤكد تطور فكر أركون الإيجابي. فالعلوم الإنسانية ـ حسب التوظيف الأركوني ـ مثلت دوغما شديدة الرسوخ في بنية فكره لحد أن لا أحد يستطيع رفض نتائج المؤرخ. لكن هذا التحرر من «الدوغمائية» يطرح إشكالاً حول تحليلات وتأويلات أركون التي قامت على تلك الدوغما، ونحن نجد أوضح تعبير عنها في الصفحة (58) من نفس الكتاب الذي أعلن فيه أركون دعوته إلى قراءة «حرة إلى درجة التشرد والتسكّع في كل الاتجاهات»! ثم إن هذه الردة الأركونية عن العلوم الإنسانية مربكة على أكثر من صعيد. فإذا كان بإمكانك تتبع قراءة منهجية صارمة. . تهتدي بنماذج محددة، وتنطلق من رؤية واضحة، فكيف يمكنك اقتفاء أثر المتشردين والمتسكعين في كل الاتجاهات!

فالتشرّد والتسكّع يقومان على الفوضى، والقراءة بطبعها فعل منظم، لأنها تتبع مقروءاً يقوم هو ذاته على بنية داخلية تخضع لنظام معين، فالحروف تنظم لتشكل كلمات، والكلمات تقعد لتركب جملاً، ومن نظام الجمل تتشكل النصوص، التي هي موضوع القراءة. ومهما كانت طبيعة القراءة، فإن المقروء يفرض عليها حداً أدنى من النظام. وهذا الحد الأدنى لا تخلو منه قراءة أركون، المتسكّعة، المتشردة، ما دام لها هدف واضح هو أن تجد «فيها كل ذات بشرية نفسها».

إذن، لا بد من نظام يسمح بتحقيق هذا الهدف عن طريق توجيه التسكع والتشرد في كل الاتجاهات لخدمة هذه الغاية. وفي هذه الحال يقعد التسكع، وينهج التشرد، لأنهما أصبحا فعلين واعيين، قصديين. فالسيد أركون ـ في قراءته الجديدة ـ سيغدو مثل ضباط المكافحة الذين يندسون في صفوف المتسكعين، والمتشردين للإيقاع بتجار المخدرات. لكن فعلاً كهذا يظل محفوفاً بالمخاطر، غير مضمون النتائج. وكيف يمكن لقراءة أن تجد فيها كل ذات

بشرية نفسها، وقد قيل إن المفتاح الذي يفتح كل الأبواب مفتاح مزيف!

بسبب هذه الإشكاليات، أحسّ أركون ضرورة الدفاع عن هذه القراءة، وربطها بنماذج تاريخية علها تكسبها بعض المشروعية «إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية، ومن كل التركيبات (المنطقية) الاصطناعية.. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاقة لشخص كابن عربي، ولكن الحرية التي أتجرأ على الحلم بها أكثر انفجاراً، أو تفجيراً منه بكثير. وذلك لأنها تشمل كل الصيغ، أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفيين، والشعراء، والمفكرين، والفنانين»[1].

أخيراً، وجد التسكع، والتشرد رمزاً يقتدي به، وفئة ينتمي إليها، وهو ما يخفف من توقعاتنا حول تطور فكر أركون بشكل إيجابي، حين نعيد ـ في هذا النص ـ اكتشاف «الشاب أركون» المغرم بـ«الراي» الجاهز.. فبدل تحليلات ريكور شديدة الذكاء والانفتاح سيضع حرية ابن عربي الخلاقة، وبدل مدرسة الحوليات، والألسنية، والأنثروبولوجيا سيضع كبار الصوفيين، والشعراء، والمفكرين، والفنانين، كما وضع من قبل النص القرآني مكان الثورة الفرنسية في تحليلات فورية.. ما يزال أركون إذن وفياً لمنطلقاته: الانتساب إلى أب، والانتظام ضمن طائفة. وهو وَفِيٌّ لهذه المنطلقات لدرجة أنه حين حاول ممارسة التسكع والتشرد، وجد له إماما، وانتسب إلى طريقة..

لم يُعَانِ السيد أركون ـ على مستوى الفكر ـ تجربة اليتم، وحياة التسكع الحقيقية وإنما انتسب دائماً إلى مؤسسة محترمة، وحاول أن يفعل شيئاً شبيهاً بما فعله معلم كبير شديد الذكاء والانفتاح، أو صاحب حرية خلاقة.. فهو شبيه بموظف حكومي، يؤدي واجبه بأمانة شديدة، وإخلاص مفرط، ويمكنه أن يقدم استشارات مفيدة، وأن يقلد رؤساءه بإتقان.. لكنه يخاف أن يفتح مشروعاً خاصاً مهما كان صغيراً، لأن في الأمر مجازفة، والسيد أركون ميال إلى

(1) المرجع نفسه، ص76 ـ 77.

الروتين، واقتفاء الدروب المعبدة (ربما لهذا السبب جذبته أروقة السوربون الواسعة في حين كان أقرانه يتسللون في الأحراش، ويتسلقون الجبال)، فأنت لا تكاد تجد عنده فكرة أو نهجاً إلا ويسنده إلى عَلَم، بكثير من التباهي، وكأنه يريد التحرر من المسؤولية، أو الافتخار بأنه فعل شيئاً شبيهاً بما فعلته تلك السلطة الفكرية..

لكن أركون يمتاز بقدرة إعلانية فائقة، تغوي القارئ بوعود لا تقاوم ـ كما في هذا النص: «... منهجيتي تتمثل في قول ما يأتي: كيف يمكن أن نقرأ القرآن من جديد اليوم؟»[1].

2 ـ محددات القراءة:

ينطلق أركون ـ في قراءته للقرآن ـ من محددات يراها ضرورية، مثل الدين والوحي. فينظر إلى الدين باعتباره نتاجاً للمجتمع، ومن ثم فإن دراسة الدين تستدعي «.. النظر إلى المجتمعات أولاً، لا إلى الدين، الذي أنتجه المجتمع أكثر مما أنتج هو نفسه المجتمع..»[2].

بهذا المعنى، فإنه لا ينبغي البحث في الدين خارج حدود المجتمع، وهو ما يسقط دعاوى التعالي، وكل الغيبيات التي تستند إليها الأديان.

فكأن أركون يستعير هنا ـ لصالح علم الاجتماع ـ مقولة: الدين في حدود العقل، لتصبح «الدين في حدود المجتمع»، تبعاً لهذا التصور، فإن كل الطقوس والعقائد تجد تفسيرها (أو ينبغي أن تجده) في الحياة الاجتماعية، وليست الغيبيات سوى ترميز لوقائع أو طموحات اجتماعية ولا تشير بأي حال إلى حقائق خارج نطاق المجتمع. فالدين ينشأ في المجتمع أولاً، ثم ما يلبث يطمح إلى تجاوزه من أجل اكتساب سلطة أقوى للفعل في المجتمع. فحين يدعي الدين أنه

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص234.

(2) أركون، محمد: نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الهيثم ـ دار عطية، بيروت، ط2، 1997، ص171.

من مصدر غيبي في غاية الكمال والقوة، وأن هذا المصدر أنزله إلى المجتمع لتقويمه، فإنه بذلك يستمد سلطة أقوى بكثير مما لو قدم نفسه في حدود حقيقته الاجتماعية؛ لأن هذه الحقيقة تفرض على الدين أن يكون تابعاً للمجتمع، خاضعاً لسلطته باعتباره إحدى ظواهره. في هذه الحال يقوّم المجتمع الدين؛ ويشكّله كما يشكل غيره من الظواهر..

بناء على هذه الرؤية الاجتماعية للدين يدعو أركون إلى دراسة الأديان كوحدة بحكم المنشأ الواحد «.. فالدين، أو الأديان، في مجتمع ما هي عبارة عن جذور. ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي»[1]. لأن منشأ هذه التفرقة هو الاعتقاد بأن هناك أديان ترجع إلى مصدر غيبي متعال على المجتمع، وهو ما ينكره أركون.. فأديان الوحي ـ هي الأخرى ـ أديان اجتماعية، لأن الوحي ذاته ظاهرة اجتماعية (سنعرض للوحي لاحقاً).

بهذا المعنى، يعرف أركون الدين قائلاً: «.. كل ما ندعوه بالأديان (أي كل الأديان دون استثناء) ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية، وصهرها في أجسادنا»[2].

ذاك هو الدين كما يتصوره علم الاجتماع. يعود هذا التصور إلى زاوية الرؤية، وأدوات العمل، وهذه مجتمعة لا تمكن علم الاجتماع من مقاربة الدين إلا في حدود طقوسه وشعائره، ليتساءل عن وظيفتها الاجتماعية، بعد أن اطمأن ـ انطلاقاً من مسلماته ـ إلى أن مصدرها هو المجتمع نفسه. لكننا نلاحظ أن الوظيفة التي يسندها أركون إلى الطقوس والشعائر قد تنطبق ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ على دين واحد (النصرانية)، بينما يعمّمها أركون على كافة أشكال الدين المختلفة، وتلك إحدى مشاكل السيد أركون؛ فهو مولع بقياس الغائب على

---

(1) أركون، محمد: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 ـ 1993، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص24.

الشاهد، وتقرير المطابقة، حين توفر أدنى حدّ للتشابه. . فالقول إن الأديان ذات جذر واحد، استناداً إلى ملاحظة، قد تعود إلى دين واحد، محاولة لتبرير رأي مسبق حول الدين، انطلقت منه الدراسات الاجتماعية التي حبست نفسها داخل مقولة «المجتمع» باعتبارها مصدراً لكل الظواهر الإنسانية.

انطلاقاً من المسلمة نفسها (المجتمع مصدر الدين) سيتعامل أركون مع الوحي باعتباره ظاهرة اجتماعية. فيدعو «. . إلى فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية. .»[1].

أي موضعته ضمن حدود المجتمع، فلا ينبغي البحث عن مصدر له خارج اللغة والثقافة، فهو «يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. . وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»[2].

ما دام الوحي ظاهرة اجتماعية تعود إلى اللغة والثقافة، فلا معنى لحصره في شكل معين من أشكال الدين، لأن الدين ذاته يعود إلى جذر واحد رغم اختلافاته الظاهرة ـ وبذلك تسقط مقولة «ديانات الوحي» التي تتميز بها أشكال من الدين دون غيرها. فالديانات ـ من وجهة النظر هذه ـ كلها ديانات وحي «وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، وهو أنه يستوعب بوذا وكونفشيوس، والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك، ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي»[3].

يتوسع مفهوم الوحي، بتوسيع مفهوم الديانة أيضاً، ليشمل كل «الأصوات

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص78.
(2) المرجع نفسه، ص83.
(3) المرجع نفسه، ص84.

الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما». فكأن لدى أركون ميلاً إلى توسعة مجال بحثه دون ضابط. فإعادة التحديد التي يمارسها لا تستند إلى مسوغات واضحة. فحين يوسع مفهوم الوحي ليشمل بوذا، وكونفيشيوس فإنه يحطم سياجاً (يسميه دوغمائياً) لينفتح المفهوم على فضاء واسع يتعذر تتبعه فيه. فمفهوم الوحي الذي يرفضه، كان يحيلنا إلى مجال محدد بدقة هناك ديانات تدعي (بغض النظر عن صدق الدعوى أو بطلانها) أنها ذات منشأ إلهي. بمعنى أن هناك قوى متعالية على المجتمع «أوحت» إلى أفراد شرائع، ومعارف ليأمروا الناس بالتزامها، واعتقادها، وما دام مفهوم الوحي هنا يتحدد ضمن العلاقة بين الله والرسول، فإن الديانات التي لا تدعي تسلسلاً كهذا تستغني عن مفهوم الوحي، لكن أركون يأبى إلا أن يزودها به، ليزداد المفهوم ضبابية.

ولا يمكن إزالة هذه الضبابية بالاعتماد على التحديد الذي يقترحه أركون. فالقول بأن الوحي ظاهرة لغوية، واجتماعية، لا يعزل الظاهرة، وإنما يصهرها ضمن السياق اللغوي والثقافي، وهما فضاءان متسعان بشكل يجعلهما معتركا لظواهر عديدة، فكيف يمكن عزل الوحي ضمن السياقات اللغوية العديدة؟ وكيف يمكن فرزه ضمن الظواهر الثقافية المتشابكة؟!

ولا يقدم لنا التحديد الأركوني الثاني للوحي إضاءة أفضل للمفهوم، فهو «يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان...»، إذ ينقلنا من الظواهر اللغوية والثقافية إلى مجاهل النفس البشرية، فكيف لنا استكشاف الفضاء الداخلي؟! ومن أين جاء المعنى الجديد الذي يحدث داخل ذلك الفضاء؟! كلها أسئلة يتركها أركون معلقة، لكنه يستمر في تأكيداته واستنتاجاته دون أن يلقي بالاً لتلك الأسئلة.

وهكذا، ينتقل أركون، بعد أن موضع الدين ضمن حدود المجتمع وأعاده إلى جذر واحد واستوعب في مفهومه للوحي بوذا وكونفوشيوس، والحكماء الأفارقة ـ إلى النص المقدس ليضعه ضمن إطار جديد.. وكما هي عادته سيحاول أركون فتح مفهوم النص المقدس ليشمل نصوصاً تجمع بينها خاصية

التأسيس لا غير، وهو في ذلك يركز على القرآن «. . . فإني أقول إن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية»[1].

يشتغل محمد أركون على القرآن، لكنه لا يريد (= لا يستطيع؟) أن يتعامل معه إلا بعد أن يدمجه في سلسلة نصوص أخرى تتوفر عنها دراسات يريد أن يسحب ـ ببساطة وهدوء ـ نتائجها على القرآن، من هنا إلحاحه على وحدة الأديان، ووحدة الوحي، وتماثل النصوص. فما دام القرآن نصاً من جملة نصوص أخرى، فإن ما يقوله آخرون عن تلك النصوص ينطبق تماماً على القرآن، لفرط ذكائهم، وشدّة انفتاحهم، حتى ولو لم يفكروا أبداً في القرآن!

وبذلك تنحصر مهمة أركون في تنبيه الألسنيين، والفيلولوجيين، والأنثروبولوجيين، والمؤرخين، وآخرين من دونهم.. أن ما يقولونه عن التوراة، والإنجيل، وبوذا، وكونفوشيوس، والحكماء الأفارقة.. ينطبق تماماً على القرآن!

ما ينبغي البرهنة عليه إذن (وهذا هو لبّ الدراسات الأركونية) هو إمكانية تطبيق نتائج الدراسات الإنسانية على القرآن دون عناء ما دامت تلك الدراسات تتناول التوراة والإنجيل، لأنه لا فرق إطلاقاً بين التوراة والأناجيل والقرآن.. «إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع، ثم بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم فيما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه.. وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة، والأناجيل والمصحف»[2]. هذا التشابه في عملية النقل من الشفوي إلى الكتابي كاف لجعل

---

(1) أركون: الفكر الإصولي، ص36.

(2) أركون: الفكر الإسلامي، ص81.

ما يقال عن التوراة، اعتماداً على العلوم الإنسانية الحديثة، يصدق على الأناجيل، وعلى القرآن. ويتم ـ بذلك ـ التغاضي عن شكل النصوص الثلاثة، ومضمون الرسالة التي تحملها، والمعاني التي تحيل إليها. فيسقط أركون كل أوجه الاختلاف ليبقي على وجه شبه واحد يسمح له ببسط أحكام دارسي التوراة، والأناجيل على القرآن. . وهذا ما يدفع أركون إلى الربا في هذه الصفة المشتركة ليعطيها طابعاً جوهرياً «. . فلا المسيحيون، ولا اليهود، ولا المسلمون يمكنهم الإفلات من القيد التاريخي واللغوي والثقافي التالي:

1 ـ إن الرسالات التي نقلها أنبياء إسرائيل، ويسوع المسيح، ومحمد، كانت أولاً بيانات شفهية، سمعها، وحفظها التلاميذ الذين تصرفوا في ما بعد كشهود نقلة لما سمعوه ورأوه وفي جميع الأحوال، ومهما يكن الوضع اللاهوتي لأول تبليغ للرسالة، فقد كان هناك انتقال إلى النص. .

2 ـ النصوص التي تكونت هكذا: التوراة والأناجيل، والمصحف، . . تكونت بحسب إجراءات ضبطتها، وأشرفت عليها هيئات دينية في مجموعات مدونة رسمية مغلقة»[1].

تسمح هذه الوقائع التاريخية لأركون بأن يسير في تحليله نحو الغاية التي انتهى إليها سابقوه (معلموه) عند نقدهم النصوص. تلك الغاية التي تمثلت في نقض العقائد. فما دام الدين في حدود المجتمع، والوحي ظاهرة لغوية، وثقافية، والنصوص المقدسة تفكّك بآليات العلوم الإنسانية. . فإنه لم يعد هناك مجال للحديث عن القداسة والتعالي. . «إن النظر للكتابات المقدسة» من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية، والأنثروبولوجية، يعني بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي»[2].

سيمارس أركون شكلاً جديداً من إعادة تشكيل الحقل المعرفي الذي

---

(1) أركون: نافذة على الإسلام، ص57.

(2) أركون: الفكر الإسلامي، ص88.

يشتغل عليه، لكي يتلاءم مع المناهج التي يقتنيها، فهو يريد أن يزعزع التركيبات التقديسية والمتعالية، ولديه أدوات «أثبتت» نجاعتها ـ إلى هذا الحد أو ذاك في مجال دراسة الأسطورة. إذن حسب المنهج الأركوني ـ لتكن التركيبات التقديسية والمتعالية، مجرد أسطورة تلف ظاهرة الكتاب المقدس «. . لكن هذه العملية الكبرى من نزع غلافات التمويه والتهويل، والرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب المقدس، والمعمم في المجتمعات، التي خضعت لها منذ قرون دون أن تستطيع السيطرة عليها، تبدو اليوم حتمية لا مفر منها»[1]. بذلك تبدو مهمة أركون في غاية الوضوح والبساطة: هناك خداع مورس على المجتمعات من قبل الفكر اللاهوتي. ولكن هذا الخداع ـ لفرط تهافته ـ لم يستطع السيطرة على تلك المجتمعات، ونزع غلافات الخداع تلك أصبح اليوم حتمياً. فالأمور تسير إلى غاياتها بشكل (حتمي). ويعود أركون إلى مفاهيم نحتها العلم، ليتخلى عنها في مسيرته النقدية، لصالح الأيديولوجيا. فلم يعد في العلم ـ مطية أركون ـ مكان لمفهوم الحتمية. لكن ما يفعله أركون ـ في هذا النص ـ هو استعادة لحالات (كونت) الثلاث التي تضع الدين في مرحلة طفولة البشرية التي سيتم تجاوزها حتماً نحو المرحلة الميتافيزيقية، فالوضعية العلمية. لكن هذا التحليل لم يعد يلائم طرائق العلوم الإنسانية الحديثة، بل إن كونت نفسه سار، في تطور فكره الشخصي، في طريق معاكس له (انظر الفصل الأول). . تلك هي المحددات التي ينطلق منها أركون لقراءة القرآن الكريم من جديد؛ فما هي النتائج التي استخلصها منها؟

3 ـ قراءة نص بنصوص:

يستعرض أركون ـ كما هي عادته ـ المصادر التي سيعتمد عليها في دراسته للقرآن «. . هذه القراءة تستوعب المكتسبات، أو المقتضيات الأكثر خصوبة للقراءة التاريخية والأنثروبولوجية، والألسنية الحديثة. كما تستوعب

---

(1) المرجع نفسه، ص88.

ـ في الوقت ذاته ـ ممارسات القراءة الإيمانية ومنتجاتها، ولكن بعد اتخاذها كمادة للدراسة من قبل علم التاريخ الثقافي، والاجتماعي. . إحدى النقاط القوية والواعدة لهذا التوجه تتمثل في فتح حقل معرفي تدرس فيه اليهودية، والمسيحية والإسلام على قدم المساواة»[1].

لا يقول أركون ـ في هذا النص ـ سوى نصف الحقيقة؛ أو يقولها كاملة بطريقة مواربة. فهو سيستخدم القراءة التاريخية، والأنثروبولوجية، والألسنية الحديثة، مطبقة على اليهودية والنصرانية، ليسحب النتائج نفسها على الإسلام؛ بمعنى أن أركون لن يستخدم مناهج العلوم الإنسانية بشكل مستقل ليطبقها بطريقته على القرآن، وهو عمل يمكن أن يعطي نتائج جديدة، لكنه سيتبنى نتائج تطبيق هذه المناهج على التوراة والإنجيل لينسبها إلى القرآن، من هنا إلحاحه في نهاية النص على أن «إحدى النقاط القوية والواعدة لهذا التوجه [قراءته] تتمثل في فتح حقل معرفي تدرس فيه اليهودية والمسيحية والإسلام على قدم المساواة» لم يتجرّأ سبينوزا على بسط تحليلاته حول التوراة إلى الأناجيل، رغم الصّلات القوية بين العهد القديم والعهد الجديد، واكتفى دانييل روس بدراسة الأناجيل، رغم انفتاحه وذكائه المفرط. . ثم يأتي أركون ليفتح حقلاً معرفياً جديداً يجمع النصوص الثلاثة في ثالوث مأنس [# مقدس]!.

لا ينبغي البحث طويلاً عن أسباب إحجام سلفي أركون، وإقدامه؛ فقد أراد سلفاه تقديم الكثير عن القليل، بتحديد مجال عمليهما في ما يعرفانه؛ فاكتفى اليهودي بالتوراة ووقف النصراني عند الأناجيل، والمسلم يريد أن يفعل شيئاً شبيهاً بما فعلاه، مما يفرض عليه التعامل مع القرآن على طريقتهما في التعامل مع التوراة والأناجيل. لذلك ستظل القراءات الحديثة للتوراة والأناجيل حاضرة في قراءاته للقرآن؛ فهو سيقرأ القرآن بنصوص هذه القراءات. وبذلك فإنه لا يتعامل مع مناهج العلوم الإنسانية بشكل مباشر، وإنما يتبنى نتائج

---

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص105.

تطبيقها، ولا يتعامل مع القرآن بشكل مباشر، وإنما يخضعه لتلك النتائج. وبذلك يظل القرآن غائباً (يقاس على حاضر) في الدراسات الأركونية، فلا يظهر فيها إلا تأويلات له على الطريقة «البروكستية»[1] ذلك ما ستظهره لنا النصوص التالية:

يتحسر أركون على رفض المسلمين تبني نتائج أبحاث فلاسفة الغرب حول التوراة والأناجيل وسحبها على القرآن «من المؤسف أن نقد النصوص المقدسة الفقهي اللغوي، كما طبق على التوراة والأناجيل، ما زال الرأي العام المسلم يرفضه»[2]. يتخذ أركون إذن موقفاً منحازاً إلى النقد المطبق على التوراة والأناجيل، ويريد من المسلمين قبول سحبه على القرآن وهذه طريقة غير علمية البتة؛ بل الطريقة العلمية هي تلك التي تبناها الرأي العام المسلم ويأسف لها أركون؛ فما يصدق على التوراة والأناجيل، لا يصدق بالضرورة على القرآن. وإذا افترضنا أنه يصدق فعلينا التحقق من صدق هذا الفرض بعمل علمي مستقل، يطبق مناهج العلوم الإنسانية، بشكل مباشر، على القرآن؛ فإذا جاءت النتائج مطابقة لتلك التي حصلنا عليها عند معالجتنا للتوراة والأناجيل بالمناهج نفسها، أمكننا أن نقول إن هناك تشابه في النتائج. أما سحب النتائج التي توصل إليها الدارسون في تعاملهم مع التوراة والأناجيل على القرآن، بحجة التشابه بين النصوص المقدسة، فهو عمل غير علمي، يهدف إلى تبرير أحكام مسبقة.

ورغم ذلك سيستمر أركون في قراءاته للقرآن بقراءات غيره للتوراة والأناجيل «ينبغي علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن وهذا

(1) بروكست: لص يوناني غريب الأطوار، يعذب ضحاياه باستعمال حصيرين؛ فإن كانت الضحية قصيرة القامة فرش لها حصيره الطويل، وجذب أطرافها الأربعة بواسطة أوتاد حتى تتساوى مع الحصير. وإن كانت الضحية طويلة القامة مددها على حصيره القصير، وقص أطرافها حتى تتساوى مع الحصير.

(2) أركون: الفكر الأصولي، ص105.

ما فعلته. . (انظر بهذا الصدد أيضاً أنماط الخطاب التي استكشفها بول ريكور في التوراة والأناجيل»[1].

يظلّ هاجس المرجعية الغربية طاغياً على قراءة أركون، فهو لا يتقدم خطوة حتى يسارع ليبلغ القارئ أنه يسير على هدي هذا الكاتب أو ذاك، أو أن الخطوة عينها طبقت من قبل على التوراة والأناجيل، من هنا مشروعية تطبيقها على القرآن. فالسيد أركون ناطق باسم الدراسات الغربية حول النص المقدس، والقرآن صورة ضوئية للتوراة والأناجيل. .

بل إنه أحياناً قد يستوحي الأدب الإغريقي «إن إحدى الخصائص الأساسية التي تميز الخطاب النبوي هي أنه يمزج دائماً، وبشكل حميمي بين هذه القيم الثلاث: قيمة الحق، والخير، والجمال. . وهذا ما كان يفعله الأدب الإغريقي القديم. .»[2]. هل من ضرورة معرفية لاستدعاء الأدب الإغريقي القديم لمعرفة الخصائص الأساسية التي تميز الخطاب النبوي. وإذا كانت هذه الخصائص هي نفسها في الأدب الإغريقي، فقد ضاعت صفة التمييز.

كل هذا يدل على أن أركون لا يستطيع أن يقول شيئاً عن القرآن إلا باستدعاء نص آخر يقيم تماثلاً بينه وبين القرآن، فيردد ما يقوله ذلك النص، ويلبسه للقرآن. ويظهر ذلك في أمور كان بإمكان أركون ـ بحكم موقعه، وثقافته العربية الإسلامية ـ أن يدلي فيها برأي مستقل، لكنه يأبى إلا أن يكون ناقلاً أميناً لآراء غيره، واقفاً عندها «يبدو أن سورة الحجرات المرتبة برقم (149) في القرآن تمثل في الواقع الرتبة (114). هذا ما كشفه المؤرخون الفيلولوجيون المحدثون الذين قاموا بترتيب زمني حقيقي لسور القرآن وآياته»[3].

ألم يكن بإمكان المؤرخ أركون أن يتوصل إلى هذه النتيجة بتطبيق المنهج

---

(1) أركون: نافذة على الإسلام، ص62.

(2) أركون: الفكر الأصولي، ص62 ـ 63.

(3) المرجع نفسه، ص136

الفيولولوجي بنفسه، بدل الركون إلى حكم سابقيه! فالتحقق العلمي يقتضي منه إعادة التجربة بنفسه، لكنه يكتفي بتبني النتيجة دون نقد؛ بل إنه يتباهى باعتبارها واقعاً، حقيقة واقعية، متناسياً مثالب الطريقة الفيلولوجية، وحدودها. ولا يكتفي أركون بتبني ترتيب سورة واحدة، بل يعتقد أن الفيلولوجيين قد قاموا بترتيب زمني «حقيقي» لسور القرآن وآياته. وما يؤسف له حقاً استخدام أركون وصف (حقيقي) مضافاً إلى مناهج الفيلولوجيا. فلم تعد الدراسات الإنسانية ولا الأبحاث العلمية تدعي أنها تقدم (حقائق) وإنما تحاول التحقق من فرضيات، وتختلف مستويات هذا التحقق باختلاف الأدوات، وتعقد الظاهرة المدروسة، فإذا كان الترتيب الذي يقدمه المصحف لسور القرآن وآياته غير صحيح، فهل لدينا ما يثبت أن ترتيب الفيلولوجيين هو الترتيب الصحيح؟.

لا يظهر هذا النص سوى تعلّق أركون بكل الأحكام التي يصدرها الدارسون الغربيون على القرآن ومحاولاته المستميتة لسحب نتائجهم حول التوراة والأناجيل على النص القرآني. يصل هذا الحرص إلى حدّ المماثلة بين اختلاف نصوص الأناجيل المتداولة التي كتبت بالإغريقية، بينما وعظ المسيح بالآرامية، وبين الخطاب الشفوي للقرآن، ونصه المكتوب لتسحب التحليلات حول الأناجيل على نص القرآن «يبدو لنا حجم الصعوبة في التوصل إلى كلام المسيح الذي تحدث باللغة الآرامية. وليس بالإغريقية كما تبدو لنا ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني: أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفوية»[1].

على هذا التمييز بين القرآن الشفوي، والنص المدون سيقيم أركون محاجة طويلة لإثبات أن نص القرآن ـ في المصحف ـ خضع للتحريف كما حدث مع التوراة والأناجيل لتستمر بذلك قراءة نص القرآن بنصوص أخرى على كافة المستويات. من هذه النصوص ما يسميه أركون «مكتسبات الألسنيات» «ومن

---

(1) أركون: نافذة على الإسلام، ص62.

أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً فهناك أشياء تضيع، أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»[1].

لا يخبرنا أركون عن هذه الأشياء التي تضيع، لكنه يبني على ضياعها أحكاماً. ويقدر هذا الضياع حتى ليبدو ما بقي في النص المدون شاهداً على عملية تشويه، لأنه مسؤول عن ضياع الأشياء التي لا نعرفها.

فكل ما يذكره أركون أن أشياء قد ضاعت أثناء انتقال النص من الشفهي إلى الكتابي، وهي أشياء لا بد أنها ثمينة على مستوى المعنى، لأنها قد ضاعت. فلو توفرت لنا تلك «الأشياء الثمينة» لكان للنص معنى مختلف تماماً.. لكن المشكلة أنه لا مفرّ من ضياع تلك الأشياء الثمينة لأن حفظها شفوياً لم يكن ممكناً (لم تكن هناك أدوات تسجيل لحفظ صوت النبي ﷺ وهو يتلو القرآن لأول مرة، فقد تحمل تلاوته اللاحقة، اختلافات معها..)، وحفظها عن طريق التدوين هو بالذات عملية انتقال النص من الشفوي إلى الكتابي المسؤولة عن ضياع تلك الأشياء الثمينة.

يتحسر أركون كثيراً على هذه الخسارة، ويعترف أنه لا يمكن تعويضها، ومع ذلك فهي ذات أهمية قصوى، إذ إن «.. هناك فرق بين الحالة الشفهية للكلام والحالة الكتابية إن المشكلة التي ينبغي أن يحلها كل تأويل علمي يقف أمام كلام شفهي أصبح نصاً مكتوباً هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجل كتابة)[2].

يسند أركون للمؤرخ مهمة مستحيلة؛ دراسة الاختلافات بين الحالة الشفهية، التي ضاعت إلى الأبد، والحالة الكتابية! فكيف يمكن دراسة حالة

---

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص134 ـ 135.

(2) أركون: الفكر الأصولي، ص134 ـ 135.

ضاعت إلى الأبد، خاصة إذا كانت الدراسة تدعي لنفسها صفة العلمية! فما نعرفه هو أن النص القرآني تمت تلاوته أولاً من قبل النبي، وتلقاه عنه أصحابه الذين حولوه إلى نص (تقول الرواية الإسلامية إن النص كان يكتب أولاً بأول، وتذكر أسماء كتابه بين يديه ﷺ، وبإملائه)(*) لكن هذا النص ـ حسب أركون شاهد على ضياع أشياء، أو تحويرها، ولا يمكن استنتاجها منه، لأنه المسؤول عن ضياعها، أو تحويرها.

نحن إذن أمام أشياء ضاعت إلى الأبد، فلا يمكن استرجاعها، ولا تعرف طبيعتها ورغم ذلك نحكم بأنها في غاية الأهمية! من أين جاءتها هذه الأهمية؟ من ضياعها. لأن ضياعها يسمح لنا بالطعن في النص المكتوب الذي كان الخطاب الشفهي «.. فهذه النسخة المدعوة المصحف هي عبارة عن نص مكتوب، ولم تعد كلاماً شفهياً حرّاً كما كانت عليه في البداية. وهذا ما يغير كلياً من شروط فهم كلام الله وتفسيره واستخدامه. لأن عملية الانتقال من مرحلة النص الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب تصحب حتماً بضياع جزء من المعنى»[1].

يبدو أننا ـ مع هذا النص ـ نتقدم في البحث فعلاً. فقد عرفنا أن تلك الأشياء الثمينة التي ضاعت حين انتقال النص من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية، هي (جزء من المعنى) لكنه الجزء الأهم، بل لعل هذا الجزء يختزل المعنى كاملاً، لأن ضياعه يغير كلياً (ليس جزئياً ليتناسب مع طبيعة الضائع، وهو جزء من المعنى) من شروط فهم كلام الله وتفسيره، واستخدامه بهذا، فإن الجزء المتبقي من المعنى في النص المكتوب لا قيمة له وإذا كانت له قيمة فهي تنحصر في دلالته على الجزء الضائع من المعنى. هذا الجزء الذي يفعل فعل الكلّ لأن

(*) لا يعترف أركون برواية التراث الإسلامي لأن (علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي) أركون: الفكر الإسلامي، ص86. ومن ثم فهو ليس معنياً بالقراءات، وما تجره من نقاشات بين المسلمين.

(1) أركون: العلمنة والدين (هامش المؤلف)، ص28.

ضياعه غير كلياً كلام الله على ثلاث مستويات تمثل كليته (الفهم، التفسير، الاستخدام). فلو ظلّ كلام الله شفويّاً ـ كما كان لأول مرة حين تلفظ به النبي ـ لفهمناه بشكل مختلف ولفسرناه بطريقة مغايرة ولاستخدمناه استخداماً آخر.

والمشكلة الكبرى هي أنه لا يمكن تفادي هذه الخسارة الفادحة. ذلك أن أي عملية انتقال من الشفهي إلى الكتابي يصاحبها حتماً ضياع جزء من المعنى. فلا ينحصر الأمر إذن في النص القرآني وإنما يشمل كل النصوص التي عرفت نفس السياق، تبدو المسألة شبيهة بضرورة كسر البيض لصنع كعكة، وحين لا نستسيغ مذاق الكعكة لسبب أو لآخر نتحسر على البيض مع يقيننا أنه لم تعد هناك إمكانية لاسترجاعه.

لكننا نقرر أن البيض كان جيداً قبل أن يكسر، وأن الكعكة سيئة لأنها أدّت إلى كسره، ولو لم يكسر البيض لربما صنعنا منه أشياء أخرى رائعة.

يحدد أركون لنفسه مهمة كان قرر ـ في نص سابق ـ استحالتها «نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التي تلفظ بها النبي من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية التي أسقطت عليها لاحقاً من قبل الأمة المفسّرة (أي أمة المسلمين)[1]. كان أركون قرر أن الحالة الشفهية (ضاعت إلى الأبد)، لكنه الآن يريد تحرير العبارات الشفهية من إسقاطات الأمة المفسّرة! تحرير العبارات الشفهية الأولى يفترض إمكانية عزلها وهو أمر مستحيل لأنها ضاعت إلى الأبد. فالنبي تلفظ بالقرآن لأول مرة، لمرة واحدة. حتى لو افترضنا تسجيل اللفظ الأول ـ فإنه لم يعد هو لأنه أصبح تلفظاً ثانياً، مرّ بمعالجة تقنية لحفظه، وما نمتلكه فعلاً هو أسوأ من هذا بكثير ـ في نظر أركون ـ إذ لا نمتلك سوى نص مكتوب شاهد على ضياع، أو تحوير أشياء ثمينة تمثل جزءاً من المعنى، يفعل فعل الكل في كلام الله.

لكن أركون ـ حين يحدثنا عن مفهوم القرآن ـ يحيلنا على كتاب سماوي،

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص128.

وهو ما قد يقلب محاجته رأساً على عقب. «ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي: أو الكتاب بكل بساطة. وهو القرآن المتلوّ بكل دقة وأمانة. وبصوت عال أمام حفل، أو مستمعين معينين، لنسمي هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي»[1].

يبدو أن أركون يقبل أن هناك كتاباً سماوياً، يعود إليه القرآن كما تلفظ به النبي، أو ما يسميه أركون الخطاب النبوي، وهذا يعني أن القرآن في أصله لم يكن شفهياً، وإنما كان مكتوباً في كتاب سماوي، أصبح شفهياً حين تلاه النبي ﷺ. وإذا سلمنا أن الانتقال من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية يؤدي حتماً إلى ضياع جزء من المعنى ذي أهمية قصوى، فَلَنَا أن نتساءل عن تأثير الحالة العكسية ـ الانتقال من الحالة الكتابية إلى الحالة الشفهية ـ على المعنى؟ فإذا افترضنا أنها ـ هي الأخرى ـ تؤدي حتماً إلى ضياع جزء من المعنى، فإن النص المكتوب في المصحف يغدو بلا معنى إطلاقاً؛ فقد ضاع جزء من معناه حين انتقل من الكتاب السماوي إلى التلاوة النبوية، وضاع الجزء الثاني حين انتقل من التلاوة الأولى إلى المصحف المكتوب..

حين يتحدث أركون عن كتاب سماوي[2] (تحدث عنه القرآن المدوّن في المصحف) فإنه يضع منظومته التحليلية كلها في مأزق، خاصة أداته السحرية للتفريق بين الشفهي والكتابي، فإذا كان القرآن كلام الله المحفوظ (المكتوب) في أمّ الكتاب، أو الكتاب السماوي حسب التعبير الأركوني، فإنه يكون قد مر بحالة كتابة قبل أن يكون شفهياً، بل إن الخطاب الشفهي هو نقل من كتاب، أو «الكتاب بكل بساطة» مع ملاحظة أننا لا نستطيع أن نعرف ـ مهما تسلحنا بمفاهيم العلوم الإنسانية الحديثة ـ الطريقة التي انتقل بها كلام الله إلى أمّ الكتاب.

---

(1) المرجع نفسه، ص30.

(2) يقول أركون وهذا الأخير (القرآن المتلو) هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أم الكتاب، الفكر الإسلامي، ص86.

ثم إن النبي ﷺ لم يقرأ بشكل مباشر من أمّ الكتاب (الكتاب السماوي) وإنما كان يتبع قراءة جبريل عليه السلام. وهذا ما يضيف عنصراً جديداً. فإذا كان أركون يقبل أن هناك كتاباً سماوياً فلا بد أنه يقبل بوجود ملاك يوصل كلام الله إلى نبيه.. لكن هذا العنصر الجديد يزيد الأمور تعقيداً؛ فهل كان جبريل يقرأ مباشرة من أمّ الكتاب (الكتاب السماوي)، أم أن الله كان يعلم جبريل (بأي طريقة؟ كتابة، أم شفهياً؟) القرآن المحفوظ في الكتاب السماوي ليتلوه على النبي ـ ثم يتلوه النبي على صحبه، ليدون أخيراً.

بهذه المعطيات الجديدة، التي أضافها أركون (أم الكتاب، الكتاب السماوي)، تصبح الحالة الشفهية التي مر بها القرآن حالة مؤقتة، كانت ضرورية لنقله من الكتاب السماوي إلى كتاب أرضي تمثّل في المصحف؛ وبذلك فإن المصحف يعيد القرآن إلى أصله الأول نصاً مكتوباً. فلم تكن الحالة الشفهية للقرآن هي حالته الأولى، وإنما كانت حالة الكتابة هي حالته الأولى. لذلك فإن معناه الكامل قد تشكل في الكتاب السماوي أي في حالة الكتابة. وإذا كانت عملية النقل من حالة الكتابة إلى الحالة الشفهية قد حافظت على وحدة المعنى، فلا مسوغ للقول إن جزءاً مهماً من هذا المعنى قد ضاع في حالة إعادة النص ـ عبر قنطرة الشفاه ـ إلى حالته الأولى.

لكن أركون يمضي في تحليله إلى غاياته القصوى، فيدعو إلى خوض معركة من أجل تحقيق القرآن «لكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية على الإطلاق. وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص. أقصد قراءة أقل اعتماداً على الظنون، والفرضيات، والبحث عن الاحتمالات»[1].

يحتاج نص القرآن إذن إلى تحقيق انطلاقاً من أن الشفاهي حين ينقل إلى نص مكتوب يضيع جزء من المعنى بشكل أبدي! هذا التحقيق (المستحيل)

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص45.

يمكننا من التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر صدقية (من قراءة المؤمنين) للنص القرآني، لأنها أقل منها اعتماداً على الظنون، والفرضيات، لأنها تقوم على مكتسبات العلوم الإنسانية، وكأن هذه الأخيرة لا تقوم على الظنون والفرضيات!!!.

يعترف أركون ـ في نفس السياق ـ بانعدام الشروط المادية لعملية التحقيق التي يدعو إليها. «يبدو لي أنه من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر، من الحالة اللامرجوع عنها والتي نتجت عن التدمير المنظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن، اللهم إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص، وكيفية تشكله، بشكل أفضل»[1].

لنحاول استرجاع إشكالنا الذي انطلقنا منه، وهو أن النص المدون للقرآن يمثل على مستوى المعنى ـ فقراً بالنسبة للعبارات الشفوية التي تلفظ بها النبي لأول مرة، وهي عبارات لم تعد هناك إمكانية لاسترجاعها. النص المكتوب إذن لا يحمل المعنى الكامل لنص الكتاب السماوي، فلماذا نأسف على ضياع الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن! أليست نصوصاً مكتوبة تحمل نفس العيب الذي «يعانيه» المصحف! ومن ثم فإن العثور عليها ـ إن وجدت أصلاً ـ لا يضيف شيئاً جديداً.

من الواضح أن كل السبل للتشكيك في المصحف سيتم ارتيادها. فالمهم أن يتزعزع الإيمان بهذه النسخة الفريدة، فتفترض لها نسخ أخرى ثمينة تمّ إتلافها بفعل قصدي ماكر، ويفصل بينها وبين «الخطاب النبوي» بناء على مكتسبات العلوم الإنسانية، عندها تعود منهجية نقد النص لنقض العقائد. فالتحليلات تدور كلها حول التشكيك، حول الدعوة إلى فتح حقل جديد، لكنها لا تتجاوز ذلك إلى إقامة بناء إيجابي يمكن الركون إليه.

هي إذن تحليلات تنتسب إلى موقف يدافع عنه أركون، ويشيد به؛ موقف

(1) المرجع نفسه، ص45.

العلماني المناضل الذي يريد التعامل مع «الدين في حدود المجتمع». من هذا الموقع نظر أركون إلى القرآن فقرأه (= أوله) من زاوية العلمنة التي يعطيها تحديداً خاصاً به «. . أما أنا فأعرف العلمنة على الشكل التالي: إنها الموقف الحرّ المفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة. ولا شيء ينبغي أن يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود. . »[1].

يرضي هذا التعريف كل الباحثين عن الحقيقة. فالبحث عن الحقيقة أرقى الممارسات البشرية، وما جاءت الديانات إلا لتأخذ بيد الإنسان في هذا المجال. لكن المشكلة تكمن في رفع مواقف؛ وتخمينات، وافتراضات إلى مستوى الحقائق التي لا يمكن لأحد الاعتراض عليها. . . فالعلماني حين يلتزم البحث عن الحقيقة يجدر به ألا يفترضها خارج تعاليم الأديان بشكل مسبق، لأن فعلاً كهذا يدل على عدم النزاهة في البحث العلمي لارتكازه على موقف مسبق. كما يفترض فيه ألا يعد العلمنة نقيض الدين، باعتبارها موقفاً مناضلاً ضد الدين ينتمي إليه العلماني، ويتمترس به، ليصدر منه أحكامه على الدين. في هذه الحال لا تعود العلمانية موقفاً حراً، بل تصبح موقعاً محصناً بسياج دوغمائي. ويبدو أن أركون ينتمي إلى علمنة من هذا القبيل « . . فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء، والممارسة اليومية في آن معاً. . وقد انتهى بي الأمر أخيراً إلى تلك الممارسة، وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولاً، وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية»[2].

نحن إذن أمام موقف عقدي واضح، يقوم على قناعة فكرية بأهمية العلمنة. في هذه الحال تغدو العلمنة منظومة عقائدية، وحقائق يصدر عنها العلماني، ويحاكم على ضوئها الدين. ومن ثم فهي ليست موقفاً حرّاً، كما عرفها أركون، وإنما هي موقف محكوم بإكراهات رؤاه، وعقائده، ومبادئه، وقد

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص296.

(2) أركون: العلمنة والدين، ص9.

تشكّلت كلها تاريخياً ضد الدين. فقد ظهرت العلمنة موقفاً نضالياً ضد الدين، ولا تزال تناضل ضده مستخدمة غالباً أساليبه، كما يفعل أركون في النص التالي. «. . عندما أتحدث أمام العرب أو المسلمين فإني أدعوهم للمزيد من العلمنة والنظرة التاريخية للدين»[1]. فالسيد أركون يبشر بالعلمنة كما بشر آخرون بديانات أخرى وهو على يقين من أن العلمنة ستنتصر، كما يعتقد كل المؤمنين أن النصر سيحالف دياناتهم في النهاية، لأنها الحق بعينه. يقول أركون: «. . . . فالعلمنة حاصلة شئنا أم أبينا. . . . لقد غاب المنظور الأخروي «أي الدين اللاهوتي» عن الأنظار كلياً، ولم يعد المسلمون المعاصرون يعرفون ماذا تعني النزعة الأخروية. . فالعلمنة الفعلية، والواقعية تكتسح اليوم كل المجتمعات العربية الإسلامية»[2].

ماذا بقي من تعريف أركون، الخاص جداً للعلمنة! فهو «يعتقد» أنها قدر محتوم لذلك يقرأ واقع المجتمعات العربية الإسلامية بشكل يلائم هذا الاعتقاد. فلم يعد يكتفي بدعوتهم إلى تبني العلمنة، وإنما «يلاحظ» بكثير من الغبطة، أن العلمنة تسود في كل مكان، حتى إن المسلمين المعاصرين لم يعودوا يعرفوا «ماذا تعني النزعة الأخروية». . ورغم ذلك ما زالوا يحجون بأعداد متزايدة، ويصومون رمضان، ويقيمون الصلاة، ويدافعون عن هويتهم بشراسة. لكن أركون، من زاويته العلمانية، لا يرى شيئاً من ذلك، وإنما يراقب عن كثب انتشار «دين العلمانية». «. . . فمحل الرمزانية الدينية القديمة حلّت رمزانية الدين العلماني الجديد. . »[3].

بهذا نصل إلى بيت القصيد لتنحل جلّ الإشكالات التي أثارها خطاب أركون حول الدين، والإسلام بشكل خاص. فهو يعلن انتماءه الصريح، فكراً وممارسة، إلى العلمانية، ويدعو إليها، ويصرح بأن العلمانية دين جديد، ومن

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص280.

(2) المرجع نفسه، ص290 ـ 291.

(3) المرجع نفسه، ص320.

طبيعة أي دين جديد نقض، أو تصحيح أو تكملة الأديان السابقة.

يصدر أركون إذن ـ في أحكامه على الإسلام ـ عن موقف ديني يناضل ضد الأديان القديمة فهو يستخدم مكتسبات العلوم الإنسانية لدعم دينه ضداً على الديانات القديمة، ويتمنى على المسلمين الانتساب إلى الدين الجديد. «.. لقد استطاع العرب المسلمون أن يواجهوا التحدي الحضاري في العصور القديمة عندما خرج من بين ظهرانيهم نبي جديد عرف كيف يوقظهم فيدخلهم في حداثة ذلك العصر، ويفتح لهم أبواب التاريخ فمتى سيشهدون حركة فكرية عالية تدخلهم من جديد في دين العوالم الحديثة: دين التقدم والعقلانية والحداثة»[1].

يقترح أركون على المسلمين الانتقال إلى الدين الجديد مثلث الأضلاع: ومن المعلوم أنه لا يمكن الانتساب إلى ديانتين، مما يعني أن انتساب المسلمين إلى دين العوالم الحديثة يفترض مسبقاً تخليهم عن دينهم القديم، وهذا من مصلحتهم، لأن إسلامهم غدا إسلامات مختلفة منقوضة كلها من قبل الحداثة، مما جعل أركون يرفض الانتساب إلى أي منها.

«يمكننا أن نصور هذه «الإسلامات» على طريقة الجمع: أي الإسلام التيولوجي والإسلام السوسيولوجي، والإسلام التاريخي. وإذا ما دققنا النظر فيها جيداً، وجدنا أنها إسلامات مختلفة. ولا أستطيع ـ فيما يخصني كمسلم ـ أن أنتسب إلى أي واحدة من هذه الصيغ السائدة، لأنها منقوضة جميعها من قبل الحداثة الفكرية التي أتبناها..»[2].

يخبرنا أركون عن خطط الحداثة التي يتبناها بقوله «.. ومعلوم أن هذه الأخيرة [= الحداثة] تبني مصير الشخص البشري، أو تخطط له، لكي يعيش بدون الله»[3].

هكذا اتّضحت معالم المشروع الأركوني شيئاً فشيئاً. فهو يدعو المسلمين

(1) المرجع نفسه، ص322.
(2) أركون: العلمنة والدين، ص51 ـ 52.
(3) أركون: الفكر الأصولي، ص194.

إلى الانتقال إلى دين الحداثة الذي ينتسب إليه، وهو دين يهدف إلى تحرير الإنسان من الوجود الإلهي. فالسيد أركون إذن داعية لدين جديد؛ لم تتضح معالمه بعد، لكنه بكل تأكيد سيكون نقيضاً للديانات القديمة. يقول أركون: «ما نريده الآن، وما أريد أن أكتشفه. . هو معرفة الشيء الذي يمكن أن يحلّ محل الغائية الإيمانية التقليدية في خضم حياتنا المادية الحديثة؟ ما هي البدائل (. . .) حتى الآن لا أزال في مرحلة البحث! ليس عندي بديل جاهز أقدمه»[1]. ورغم ذلك يشعر أركون بضرورة أن يكون هناك بديل، أياً كان، ليحل محل الديانات القديمة وتحت إلحاح هذه الضرورة العقدية يتبنى أركون القلق الوجودي «إذا كان هناك شيء ما يمكن أن يحل محل الأخرويات التقليدية التي ذكرتها، فإنه توتر الروح هذا، أو تطلعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً، وصحة، ومطابقة للواقع»[2].

لقد انتقلنا مع السيد أركون من مرحلة توظيف مكتسبات العلوم الإنسانية لفهم ظاهرة الدين بشكل أفضل، إلى مرحلة تأسيس ديانة جديدة. وهو نفس التطور الفكري الذي مرّ به العالم الفرنسي أوغست كونت. ولا أعتقد أن المقارنة تزعج السيد أركون، فهي منهجه المفضل؛ وقد تاق دائماً إلى فعل شيء شبيه بما فعله علماء فرنسا.

ولست الباحث الوحيد الذي يلاحظ أن أركون مفكر أصولي، فهو نفسه يبدي امتعاضه مع شيء من الازدراء ـ من تكرار ورود هذه الملاحظة إليه. «. . ربما ظن بعضهم أني تبنيت هذا الموقف المعرفي، والمناهج التابعة له تأثراً بالتيارات العلمية المتتابعة السّائدة في الجامعات الغربية، وبخاصة باريس. وربما استنتجوا أني أفرض على الإسلام، والفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات، وتأويلات خاصة بالفكر الغربي كثيراً ما

(1) أركون: الفكر الإسلامي، ص302.

(2) المرجع نفسه، ص302.

سمعت هذا الاعتراض»[1].

إذا كان هذا الاعتراض تردد كثيراً، فلا بدّ أن له ما يبرره فالسيد أركون حريص على إعلان تمسّكه بأصوله التي ينهل منها، وهي كلها تعود إلى الفكر الغربي. لكن مشكلة أركون ليست في انتسابه إلى الحداثة واعتماده على أصول غربية. وإنما تبدو مشكلته في توظيفه لأصوله الغربية. فهو يتبنى مقولات، وتأويلات، واستنتاجات تعود إلى حقل معرفي معين في الثقافة الغربية، ويطبقها جاهزة على حقل آخر في الثقافة العربية الإسلامية منشغلاً بإيجاد، أو إقامة صلة من أي نوع، بين الحقل المعرفي الغربي، والحقل المعرفي الإسلامي لكي يسحب أحكام ذاك على هذا. تتجلى هذه الطريقة في محاولاته المستميتة في إقامة تشابه بين القرآن، والتوراة، والأناجيل، بل بينه وبين النصوص التأسيسية لسحب نتائج الدراسات الغربية، حول الكتاب المقدس على القرآن.

ويعترف هو نفسه أحياناً أن القرآن متميز عن غيره من النصوص التأسيسية[2]. وهذا ما يقره أيضاً عدد من المهتمين بالدراسات الإسلامية في الغرب.

يقول المستشرق الإنجليزي دانييل نورهان، «ليس للقرآن نظير في الدين الإسلامي ولقد رأى فيه المسيحيون ـ في بعض الأحيان ـ نظيراً للكتاب المقدس. وجهلوا دائماً بأن القرآن إنما يعبر عن ذاته، وكما جاء في أصله السماوي، بحيث إنه لا يشبهه، وبحق أي شيء كان معروفاً لدى النصرانية... والكتاب المقدس بالنسبة لأنصار الأناجيل... إنما يستمد أهميته من المسيح في حين أن محمداً يستمد تلك الأهمية من القرآن»[3].

إذا قبلنا ما يقوله نورهان (لا يشك الباحث في أن القرآن نص فريد لا شبيه

---

(1) أركون: الفكر الأصولي، ص13.

(2) يقول أركون: فالواقع أن يسوع الناصري قد تحدث بالآرامية.. هذا في حين أن كتبة الأناجيل كانوا يتحدثون الإغريقية. وأما التراث الإسلامي فيتميز على العكس، باستمرارية لغوية وثقافية، تستدعي الإعجاب والاهتمام حقاً. الفكر الأصولي، ص82.

(3) D. Norhnn, Islam And The West, Edimburg 1960.

ذكره عمر لطفي العالم: الألمان والقرآن، مجلة الدعوة الإسلامية العدد 4 لسنة 1987، ص33.

له، ولا نظير له لكنه يورد أقوال الدارسين الغربيين ليحج بها أركون المنتمي إلى نفس السياق المعرفي) فإنه لا يمكن المقارنة بين القرآن وغيره من النصوص التأسيسية، أو عدّه نصاً عادياً كما يرى أركون. يميز نورهان تمييزاً دقيقاً بين الإنجيل والقرآن. فالأول كلام «ابن الرب» أو الرب عن «طريق ابنه»، ولا فرق جوهرياً بين الاثنين، ما دام «الرب» و«ابنه» يتمتعان بنفس الرتبة تقريباً فيسوع في صورته اللاهوتية إله مثل الأب تماماً. فالإنجيل إذن مهم لانتسابه إلى يسوع «ابن الرب». أما محمد فهو ليس سوى بشر اختاره الله ليبلغ كلامه إلى البشر.

فالقرآن إذن لا ينتسب إلى محمد، وإنما ينتسب إلى الله. وتكمن أهمية محمد في أن الله اختاره ليبلغ كلامه. فالقرآن إذن مستقل عن شخص مبلغه. وقد حرص النبي ﷺ، والمسلمون من بعده، على التمييز بين كلام الله وكلام النبي ﷺ (السنة). كما يلاحظ المستشرق مارغليوت أن «للقرآن ميزتان هما أنه كان فاتحة لنسق أدبي جديد. وكان السبب في إيجاد فلسفة كانت الشغل الشاغل لمفكري اليهود والنصارى طيلة عهد القرون الوسطى»[1].

من المعلوم أن الدراسات الأدبية للنصوص تقوم على مقارنتها بعضها ببعض اعتماداً على تماثلات نسقية. وما دام النسق القرآني طريفاً، فذلك يعني أننا أمام نص فريد يدرس انطلاقاً من فرادته، ولا يقاس بغيره. وإلى نفس النتيجة تصل المستعربة الألمانية كارين أرمسترونغ حين تقول «فإذا ما قرئ (القرآن) بالطريقة الصحيحة فإنه يعطي إحساساً بالحضور الإلهي كما يقول المؤمنون. ويصعب فهم هذا الأمر من قبل امرئ تربى على تراث مسيحي، لأنه ليس لدى المسيحيين لغة مقدسة، بينما نجد السنسكريتية، والعبرية والعربية مقدسة لدى الهندوس، واليهود، والمسلمين. إن يسوع هو نفسه الذي يكون الوحي المسيحي، وليس النصوص المقدسة. وما من شيء مقدس في العهد الجديد

(1) مر غليوث، من مقدمة لكتاب مقدمة القرآن للقس. ج. م. رودويل، نقلاً عن مجلة العصور. المجلد الرابع، العدد 19 مارس 1992، ص196.

المكتوب باللغة اليونانية»[1].

من كل ذلك يظهر أن مقارنة القرآن بغيره من النصوص التأسيسية، لا يمكن أن تعطينا نتائج يوثق بها، وتعتمد لقراءته قراءة جديدة. فقراءة نص بنصوص أخرى، إذا كان يمكن أن تلقي بعض الضوء على نتاج مؤلف واحد، فإنها غير ناجعة في التعاطي مع نصوص مختلفة. فقراءة القرآن بناء على ما كتب عن التوراة والأناجيل، ستظل قراءة لما كتب عنهما، وقد نقل إلى ميدان لم يفكر فيه أصحاب تلك الكتابات.

أضف إلى ذلك أن أركون نفسه يورد امتعاض مؤسسي العلوم الإنسانية من استغلال مناهجهم في مجالات لم توضع لها. «إن الاختصاصيين العديدين الذين يكتبون حول مختلف جوانب الإسلام هم خريجون في واحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية ولكن كبار العلماء المؤسسين لهذه العلوم غير راضين عن كيفية تطبيق مناهجهم، ومصطلحاتهم، وإشكالياتهم على مجال آخر غير مجالهم الخاص! أقصد مجال الدراسات الأوروبية أو الغربية بشكل عام»[2]. بمعنى أنهم غير راضين عن استخدام أركون لمناهجهم، ومصطلحاتهم، وإشكالاتهم وهذا ما يصرح به السيد أركون نفسه. «إن جميع كتاباتي تشهد على أني كنت أطالب دائماً بفتح ورشة جديدة للبحث، ولكني لم أحظ بالنجاح لدى المسلمين، ولا لدى المستشرقين الغربيين»[3].

ذاك حكم قاس، لو صدر عن غير أركون لعدّ تحاملاً، أو سوء فهم لمشروع الرجل لكن صدوره عن أركون نفسه يعبر عن مرارة شعر بها صاحب المشروع الذي أراد أن يقدم للمسلمين دينهم من منظور العلوم الإنسانية الغربية، فلم يلقوا إليه بالاً. وأراد أن يظهر مهارته في استخدام العلوم الإنسانية الغربية فلم يرض عنه الغربيون، بل إن بعضهم نبهه إلى أن علومه لا تضيف جديداً على

---

(1) أرمسترونغ، كارين: الإسلام في مرآة الغرب، ص57.

(2) أركون: الفكر الأصولي، ص295.

(3) المرجع نفسه، ص275.

ما قاله الفقهاء الذين يزدريهم أركون. . «سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جداً، وإنهم حركوا النصوص القرآنية ـ وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم ـ حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك يا سيد أركون ـ أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه»[1].

ثم يقترح أرنالديز على أركون الوقوف عند مناهج الفقهاء، لأن العلوم الإنسانية الحديثة لا تقدم إضافة جديدة عند استعارتها للتعامل مع النص القرآني «. . إن المفسرين في العصر الكلاسيكي للإسلام. . كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كل ما هو مقال، أو متضمن فيها تقريباً. ولهذا السبب أقول إن المسلمين الحديثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء فهي توصلهم بالدقة نفسها، لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية التي يتغنى بها محمد أركون»[2].

ربما كان ـ فيما يقوله أرنالديز ـ غيرة على علوم الغرب التي رآها تستعمل في غير ما وضعت له، فبدا له ذلك تشويهاً لها. فإذا كان المفسرون قد استخرجوا بمناهجهم معاني جمّة من القرآن، فإن ذلك لا يعني أن المعنى في القرآن قد أنجز، فأصبح النص مغلقاً. فالنص القرآني نص مفتوح لا يزال العقل البشري يستثمره بنجاعة حتى الآن. والوقوف عند مناهج المفسرين الأوائل إلغاء لتاريخية تلك التفاسير التي شدّد عليها المفسرون أنفسهم. إنما الواجب هو استحداث مناهج جديدة من داخل الثقافة العربية الإسلامية، تقوم على تطوير مناهج القدماء لاستخراج معاني جديدة من القرآن. وبذلك، فإن مشروع أركون يكتسب شرعيته من هدفه، لكنه ما يلبث يفقد تلك الشرعية بسبب نتائجه التي

---

(1) من مداخلة للمستعرب الفرنسي أرنالديز في محاضرة لأركون ألقيت في الأكاديمية الفرنسية عام 1989 في احتفالات مرور 200 عام على الثورة الفرنسية. ضمن كتاب: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص326.

(2) المرجع نفسه، ص275.

تعود إلى أدواته، التي استخدمها في مجال لم تصمم له أصلاً. . .

لقد حاولنا تتبع دراسات الغربيين ـ بعضهم ـ حول الظاهرة الدينية، وتأويلهم للنصوص المقدسة، وصدى تلك الدراسات، وهذه التأويلات في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. فبدا لنا أن نتائج العلوم الإنسانية، في مجال الدراسات الدينية، تظل بعيدة عن المستوى العلمي الذي تدعيه؛ فهي ـ في الغالب ـ آراء شخصية متأثرة إلى حدّ بعيد بتكوين صاحبها، ومواقفه واختياراته الفكرية، أكثر من كونها دراسات موضوعية. ذلك ما لاحظه جان بياجيه عند دراسته لخصائص العلوم الإنسانية.

فنتيجة للتربية التي تلقاها الباحث، والفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها «تصبح الوقائع المجمعة متغيرة منذ انتقائها، وأثناء تركيبها، من الإثبات حتى التفسير. لذلك حين ينطلق تارد (TARD) من المحاكاة، يرى دوركهايم (DURKHEIM) ضغطاً مثقفاً، كما يرى باريتو (PARITO) التعبير عن غرائز وراثية، الخ. . . وحيث يرى المثالي تأثير المذاهب المنتشرة في الجماعة، يلاحظ الماركسي صراعات عميقة لا تشكل المذاهب سوى الانعكاس الرمزي لها، والتعويض الأيديولوجي عنها. . . . الخ»[1].

تلك هي حال العلوم الإنسانية عموماً؛ حين تتعاطى مع ظواهر اجتماعية أقل تعقيداً بكثير من الظاهرة الدينية، أما حين تتصدى العلوم الإنسانية للظاهرة الدينية، فليس هناك باحث أقدر على إصدار حكم عليها ـ في هذا المجال ـ من محمد أركون الذي طالما تغنى بها، وعاناها في أبحاثه العديدة. لذلك يبدو لنا حكمه متمتعاً بكثير من الصدقية، وإن جاء غير متوقع «أقول إنه لا يوجد اليوم باحث واحد في أي اختصاص علمي كان (من العلوم الإنسانية) يقدر على أن يقدم لنا مقاربة علمية، وموضوعية، ومقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية وعلى

---

(1) بياجيه جان: الخصائص والأسس المعرفية لعلوم الإنسان (فصل من دراسة شارك بها بياجيه في المجلد المخصص للعلوم الإنسانية الذي أصدرته اليونسكو)، نقلاً عن مجلة: الفكر العربي، ع6، السنة الأولى، نوفمبر ـ ديسمبر 1988، ص122 ـ 130.

الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية، والتقسيمات والتحديدات، والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية»[1].

بهذا، ينسف أركون كل الأدبيات التي افترضت أنها تقدم تفسيراً «علمياً» للدين، وعلى رأسها أدبياته هو. ويستمر أركون في هذه الرؤية الموضوعية الثاقبة، فيدعو إلى عدم الخلط بين الدين، والعلم، بل الواجب ـ في نظره ـ الاحتفاظ بمسافة أمان بينهما تمنع الصدام وسوء الفهم المتبادل، وهذا ما أردنا البرهنة عليه من خلال فصول هذا البحث.

يقول أركون: «. . ينبغي أن نعترف للخطاب الديني بخصوصيته وأن نقيسه بمعايير مختلفة عن معايير الخطاب العلمي، والعكس صحيح أيضاً. . والاعتراف بالفرق بين «الروح العلمية الحديثة»، وبين الروح الدينية، وعدم خلط هذه بتلك في كل مرة، ينبغي الاعتراف بخصوصية كل منهما، واحترام كل منهما على صعيده الخاص بشكل مطلق»[2].

هذه هي الرؤية التي انطلق منها الباحث في معالجته لموضوعه وحاول البرهنة على أنها الأكثر نجاعة في إقامة علاقة بين الدين والعلم، خالية من الصدام والتوتر، فحين يستخدم «العلماء» نتائجهم في مجالاتهم العلمية (إنسانية أو طبيعية) لنقد الدين، فإنهم لا يفلحون سوى في رفع تلك العلوم إلى مستوى الديانات. فقد جرّ الدين دائماً نقاده إلى التفكير بطريقة دينية، مما يسلبهم صفة النقد لينخرطوا في سلك المؤمنين بديانة ما تعارض ديانات أخرى. فكلما ادعى مفكّر (كونت، ماركس، وأركون) أنه يخلص البشرية من مساوئ الدين إلا وانتهى إلى بناء ديانة أكثر مساوئ. ذلك أنه لا يمكن للدين أن يصبح علماً، لكن من السهل لأي علم أن يغدو ديناً له عقائده، وطقوسه.

---

(1) أركون: العلمنة والدين، ص12.

(2) أركون: الفكر الإسلامي، ص301.

الخاتمة

وبعد. . .

تفرض خطوات المنهج العلمي على الباحث أن يختم بحثه باستخلاص نتائج لكن البحث في أي موضوع يظل ـ لحسن الحظ ـ بلا خاتمة، والنتائج ليست في الحقيقة سوى إشكالات جديدة تسمح لباحثين جدد باستئناف البحث من حيث توقف الباحث. وبذلك تستمر مسيرة الفكر الإنساني من (قول على قول) إلى رأي في رأي، ونظر ضد آخر. . .

وإذا كان لا بد لنا من استخلاص نتائج من هذا البحث، فإن أولاها تبدو لنا في أن القرن التاسع عشر كان قرن تفكير ديني ضد الدين التقليدي ممثلاً في النصرانية كما شادتها الكنيسة الرومانية؛ فلم يستطع المفكرون الأحرار، ولا العلماء أحياناً، التخلص من آليات الفكر الديني الكنسي. فقد تاقوا جميعاً إلى بناء منظومات فكرية مغلقة تقوم على عقائد راسخة وتعدّ بالجنة في هذا العالم؛ أفضل العوالم الممكنة.

لقد رأى المفكرون الأحرار في العلم ديانة جديدة ينبغي اصطناع مناهجها، وتعميم نتائجها خارج الحدود الضيقة للتجربة الحسيّة.

ذلك ما سيفعله أوغست كونت وآخرون، سيذهب ماركس باستنتاجاتهم إلى غاياتها القصوى.

- أن العلم يفقد الكثير من نجاعته، وصدقيته حين يخرج من إطار التجربة الحسية إلى مجال الثقافة الإنسانية. في هذه الحال من السهل أن يصبح العلم ديناً له عقائده الراسخة، ووعوده التي لا تتحقق. وبذلك يخرج عن إطار البحث الموضوعي في المعطيات المادية لتزويد الإنسان بمعارف يمكن الركون إليها، إلى مجال الصراعات العقدية التي لا طائل من ورائها.

- أن إخضاع الدين لمناهج البحث العلمي لا يؤدي إلى كشف حقيقة الدين، كما يدعي المفتونون بالعلوم الإنسانية، وإنما يؤدي إلى إثارة شكوك لا حدود لها حول عقائد وحقائق تمثل لحمة مجتمعات بشرية تقيم عليها منظومة أخلاقية تسهم بشكل فعال في إرساء سلم اجتماعي لا يمكن الاستغناء عنه. أضف إلى ذلك أن اصطناع مناهج العلوم في دراسة الأديان لا يمكن، أو لنقل إنه، حتى الآن لم يعط نتائج إيجابية، ولم تفلح في جعل الناس يقلعون عن الاعتقاد.

- أن المشكل الأساس الذي ظهر لنا من خلال دراسة تصور العلم في علاقته مع الدين، هو مشكل التقديس.

فالتقديس أصيل في النفس الإنسانية، وهو يمتاز بأنه قادر على إكساب الأفكار والنظريات سلطة معنوية لا يمكن استئصالها. وكل ممارسة فكرية تهفو إلى مثل هذه السلطة وإن ادّعت عكس ذلك.

تمتع الدين بهذه السلطة المعنوية لقرون طويلة، وأساء استخدامها أحياناً كثيرة، ضد ممارسات فكرية رأى القائمون على الشأن الديني أنها تهدّد مصالحهم. وقد كان العلم أكثر الأنشطة البشرية تعرضاً للضرر من السلطة المعنوية للدين النصراني كما صاغته الكنيسة الرومانية. وحين خرج العلم منتصراً

في صراعه مع الكنيسة، أراد المفكرون الأحرار إلباسه لحاف القداسة، ليتخذوا من سلطته المعنوية سلاحاً يقاومون به الدين، وبذلك حدث انقلاب تامّ في العلاقة بين العلم والدين.

ففي حين كانت الكنيسة الرومانية تحاول اعتقال العلم في حدود الدين النصراني كما صاغته، أصبح المفكرون الأحرار ينظرون للدين في حدود العقل...

وانتقلت الإشكالية عينها إلى المجتمعات الإسلامية رغم اختلافها عن المجتمعات الغربية في كل شيء تقريباً. فاستنسخ مفكرون أحرار الإشكالية وحلولها، وحاولوا فرضهما على المجتمعات الإسلامية. وقد لاحظنا ـ من خلال البحث ـ أن استيراد الإشكالات لتبرير استيراد حلولها، يؤدي غالباً إلى تغييب الإشكالات الأصيلة، وإجهاض محاولات ابتكار حلول لها.

لذلك يميل الباحث إلى التفكير في إشكالية جديدة علها تقدم حلاً، ولو مرحلياً، لإشكالية القداسة، فيتم التفكير في قداسة الدين في حدود الشرع، ليعصم ذلك مجتمعاتنا من بسط لحاف القداسة الدينية على الآراء، والنظر البشري في المصالح الدنيوية، وتتم ممارسة العلم في حدود التجربة حتى لا يكتسب سلطة معنوية خارج تلك الحدود، يساء استخدامها في مجالات لا يستطيع العلم بطبعه ارتيادها...

«قداسة الدين في حدود الشرع، ونجاعة العلم في حدود التجربة». هي الإشكالية التي أوصل البحث الباحث إليها. فعلى مرّ العصور ساهمت الأجوبة الخاطئة في عرقلة مسيرة الفكر الإنساني، وكانت الأسئلة الصحيحة منطلقاً غنياً للرؤى والتصورات...

فإذا كانت أجوبة هذا البحث تعاني بعض القصور، فعسى أسئلته تفتح آفاقاً جديدة...

قائمة المصادر

المراجع العربية

1 - **القرآن الكريم**.

2 - آمرسترونغ، كارين: **الإسلام في مرآة الغرب**، ترجمة عفيف دمشقية، دار الشروق بيروت - لبنان (د.ت).

3 - أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1 - 1999.**

4 - أركون، محمد: **الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 - 1998.

5 - أركون، محمد: **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 1993.

6 - أركون، محمد: **نافذة على الإسلام**، ترجمة هاشم صالح، دار عطية، بيروت ط2 - 1997.

7 - أركون، محمد: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1 - 1991.

8 - الأفغاني، جمال الدين: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. دار الكتاب العربي، (د.ت).

9 ـ الأفغاني، جمال الدين: **رسالة الرد على الدهريين**، نقلها من الفارسية إلى اللغة العربية، محمد عبده، مكتبة الخانجي، القاهرة ط2 ـ 1955.

10 ـ ألمربارنز، هاري: **مقدمة في تاريخ علم الاجتماع**، ترجمة صبحي محمد قنوص الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، ط1 ـ 2003.

11 ـ أنطون، فرح: **ابن رشد وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، ط1 ـ 1981.

12 ـ أنطون، فرح: **المؤلفات الروائية: المدن الثلاث**، دار الطليعة، بيروت، ط1 ـ 1979.

13 ـ إيفانز، بريتشارد: **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين**، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ط1 ـ 1986.

14 ـ باشلار، غاستون: **تكوين العقل العلمي (مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة العلمية)**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط1 ـ 1981.

15 ـ بريل، ليفي: **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط2 (د.ت).

16 ـ **بنية الثورات العلمية**، تحرير إيان هاكينج، ترجمة السيد نفادي، دار المعرفة، الإسكندرية 1996.

17 ـ تاتون، رينيه: **تاريخ العلوم العام (القرن التاسع عشر)**، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1 ـ 1990.

18 ـ الحصادي، نجيب: **الريبة في قدسية العلم**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1 ـ 1992.

19 ـ دارون، تشارلز: **أصل الأنواع**، ترجمة إسماعيل مظهر، موفم للنشر، الجزائر 1991.

20 ـ دروز، جاك: **التاريخ العام للاشتراكية (من الأصول إلى عام 1875)**، ترجمة أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1 1999.

21 ـ دوبريه، ريجيس: **نقد العقل السياسي**، ترجمة عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب بيروت، ط1 ـ 1986.

22 ـ رضا، محمد رشيد: **تاريخ الأستاذ الإمام**، مطبعة المنار القاهرة، ط1 ـ 1931.

23 ـ رسل، برترند: **الصراع بين العلم والدين**، ترجمة أسامة أسبر، دار الطليعة الجديدة دمشق، ط1 ـ 1997.

24 ـ سبينوزا، باروخ: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، القاهرة 1971.

25 ـ شاتليه، جان فرانسوا: **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1 ـ 1984.

26 ـ شميل، شبلي: **فلسفة النشوء والإرتقاء**، مطابع المقتطف، القاهرة 1910.

27 ـ شوفالييه، جان جاك: **تاريخ الفكر السياسي (من المدينة الدولة إلى الدولة القومية)**، ترجمة محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط4 ـ 1998.

28 ـ الشين، يوسف: **الأديان السماوية بين العقل والنقل**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي

29 ـ الشين، يوسف: **مبادئ فلسفة هيغل**، جامعة قاريونس، بنغازي، ط1 ـ 1994.

30 ـ عبده، محمد: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت ط1 ـ 1993.

31 ـ عثمان، صلاح: **الداروينية والإنسان**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1 ـ 2001.

32 ـ القاسمي، مصطفى: **العلمانية وطلائعها في مصر**، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، ط1 ـ 1999.

33 ـ كاردينر، وبريبل: **هؤلاء درسوا الإنسان**، ترجمة أمين الشريف، دار اليقظة العربية (د.ت).

34 ـ كون، توماس: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكتاب رقم 168، الكويت 1992.

35 ـ لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1 ـ 1996.

36 ـ لاغريه، جاكلين: **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ـ 1993.

37 ـ مدكور، إبراهيم وآخرون: **الموسوعة العربية الميسرة**، طبع دار الشعب، القاهرة، ط2 ـ 1972.

38 ـ ماير، أرنست: **هذا هو علم البيولوجيا**، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2003.

39 ـ مجدي، عبد الحافظ: **سلامة موسى بين النهضة والتطور**، دار ومطابع المستقبل الإسكندرية، ط1 ـ 1999.

40 ـ المخزومي، محمد باشا: **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، المطبعة المصرية ليوسف صادر، بيروت 1931.

41 ـ مورو، بييرفرانسوا: **هوبس (فلسفة، علم، دين)**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1 ـ 1993.

42 ـ موسى، سلامة: **المؤلفات الكاملة**، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية، ط1 ـ 1992.

43 ـ موسى، سلامة: **الإنسان قمة التطور**، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية، ط2 ـ 1997.

44 ـ موسى، سلامة: **نظرية التطور وأصل الإنسان**، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية (د. ت).

45 ـ موسى، سلامة: **ما هي النهضة**، موفم للنشر، الجزائر، ط2 ـ 1990.

46 ـ موسى، سلامة: **اليوم والغد**، دار ومطابع المستقبل، القاهرة 1928.

47 ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت ط1 ـ 1986.

المراجع الأجنبية

48 - Bordas, Encyclopedie, dirigee par Roger caratini edition 1976, milan - ITALie.

49 - Comte, August, discours sur L'esprit positif, Librairie philosophique, Paris 1990.

50 - Comte, August, sociologie, textes choisis par Jean Laubier, P.U.F., Paris 1957.

51 - La grande encyclopedic, Librairie Larousse, Paris 1976.

الدوريات

1 ـ الجامعة العثمانية (مجلة سياسية أدبية علمية تهذيبية) أنشأها فرح أنطون، وأصدرها من القاهرة، العدد الأول 15 مارس 1899.

2 ـ دعوة الحق، (مجلة فكرية دورية) تصدرها وزارة الأوقاف المغربية، العدد 2، السنة 14 يناير 1971.

3 ـ الفكر العربي، (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية)، مجلة فصلية تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت.

4 ـ العروة الوثقى، طبعت على نفقة حسين محيي الدين، مطبعة التوفيق، بيروت 1884.

5 ـ العصور (مجلة تعنى بالعلم والثقافة) أصدرها إسماعيل مظهر في القاهرة سنة 1927، توقفت عن الصدور سنة 1929.

6 ـ العلوم (مجلة شهرية للثقافة العلمية) تصدر عن دار العلم للملايين، المدير المسؤول منير البعلبكي، صدر عددها الأول مارس 1956.

7 ـ المقتطف، (جريدة علمية صناعية) تصدر أول كل شهر، لمنشئيها يعقوب صروف وفارس نمر، صدرت في القاهرة عام 1875.

الفهرس

الفصل الثالث: التأصيليون من العلم إلى الأيديولوجيا

الفصل الرابع: حدود العلم

الفصل الخامس: الدين في ميزان العلوم الإنسانية

المؤلف

- ولد محمد إسحاق بن الداه بن سيد الأمين بن أحمد الكنتي عام 1968 في تنولل، (ولاية تكانت)، في وسط موريتانيا.

- حصل على الثانوية العامة (شعبة الآداب المزدوجة) من ثانوية لقوارب، في الجنوب الموريتاني، دورة يونيو 1986 .

- حصل على الليسانس في الآداب والتربية، قسم الفلسفة، من جامعة سبها، في الجماهيرية.

- حصل على دبلوم الدراسات العليا، والماجستير في الفلسفة الإسلامية (تخصص التصوف)، وهي أول شهادة ماجستير تمنحها جامعة السابع من أبريل في الزاوية، في الجماهيرية.

- حصل على الدكتوراه .PH.D في الفلسفة المعاصرة، (تخصص فلسفة العلوم)، وهي أول دكتوراه في الفلسفة تمنحها جامعة قاريونس، في الجماهيرية.

- سيصدر له قريباً، ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية، كتاب بعنوان:

إشكالية الجمع بين الشريعة والحقيقة عند متصوفة الأشاعرة.

يعمل الآن أستاذاً في قسم التفسير (الفلسفة)، في جامعة التحدي، في سرت.



9 789959 281623



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique